Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/revue-biblique_1958_65

REVUE BIBLIQUE

SOIXANTE - CINQUIÈME ANNÉE — 1958 — TOME LXV.

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

Library of
United Theological Seminary
R466
B582
57,224

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90
—
1958

LES VINGT-QUATRE VIEILLARDS DE L'APOCALYPSE (1)

Une douzaine de fois, dans ses descriptions du monde céleste, l'Apocalypse johannique mentionne la présence de vingt-quatre vieillards ou anciens (πρεσβύτεροι) : IV, 4, 10; V, 5, 6, 7, 11, 14; VII, 11, 13; XI, 16; XIV, 3; XIX, 4. L'identification de ces personnages est très discutée parmi les exégètes. Les diverses opinions se ramènent à deux types : les uns y voient des anges, les autres des hommes rachetés. Chacune de ces interprétations comporte d'ailleurs de multiples variétés que nous n'avons nullement l'intention de discuter, notre but n'étant pas de faire l'histoire de l'exégèse de ce thème, mais seulement d'exposer brièvement notre sentiment personnel.

Nous croyons que les personnages en question ne sont pas des anges, mais des hommes rachetés (2), et plus spécialement des saints de l'Ancien Testament, les ancêtres des chrétiens dans la foi. Cette interprétation n'est pas nouvelle. Cependant, sous cette forme précise, elle

(1) Pour éviter les répétitions, nous indiquons une fois pour toutes les commentaires principaux utilisés au cours de ce travail : E. B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1933; G. Baldensperger, *L'Apocalypse*, Paris, 1938; J. Behm, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen, 1949; M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, Paris, 1950; J. Bonsirven, *L'Apocalypse de saint Jean*, Paris, 1951; W. Bousset, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen, 1896; Cerfaux-Cambier, *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens*, Paris, 1955; R. H. Charles, *A critical and exegical Commentary on the Revelation of St John*, Edinburg, 1920; A. Gelin, *L'Apocalypse*, Paris, 1938; W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig, 1928; M. Kiddle, *The Revelation of St John*, London, 1940; H. J. Holtzman, *Evangelium, Briefe und Offenbarung Johannes*, Freiburg i. B., 1891; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, 1953; A. Loisy, *L'Apocalypse de saint Jean*, Paris, 1923; I. Rohr, *Der Hebräerbrief und die Geheimne Offenbarung des hl. Johannes*, Bonn, 1932; H. B. Swete, *The Apocalypse of St John*, London, 1907; A. Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes*, Regensburg, 1949; Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig, 1924-1926.

(2) Cette exégèse s'imposerait sans discussion si avec la majorité des témoins on pouvait lire ἡμᾶς après τῷ θεῷ dans le cantique des vieillards de V, 9 : « Tu *nous* as rachetés dans ton sang ». Mais cette leçon fort bien attestée (tous les grands manuscrits sauf A) est cependant rejetée par la plupart des critiques, car elle est difficile à concilier avec le αὐτούς que portent au verset suivant la plupart des manuscrits. On pourrait faire valoir en faveur de ἡμᾶς du V. 9 qu'autrement ἠγόρασας n'a pas de régime direct formellement exprimé. Cependant cette difficulté est loin d'être insurmontable, surtout dans le style johannique. Cf. sur cette question textuelle J. Michl, *Die 24 Altesten in der Apokalypse des Hl. Johannes*, München, 1938, pp. 68-71. Il est à noter que H. C. Hoskier, bien connu par son travail considérable sur le texte de l'Apocalypse (*Concerning the text of the Apocalypse*, London, 1929, 2 vol.), maintient la lecture : « Tu nous as rachetés ».

a été jusqu'ici peu soutenue (1). Elle a surtout fait l'objet d'une monographie très soignée de J. Michl dont le caractère scientifique ne laisse rien à désirer (2). Si cependant nous revenons sur cette question, c'est que les arguments mis en avant par Michl, quelque peu noyés dans la surabondance des détails d'érudition, ne paraissent pas avoir été pris en considération, et que d'ailleurs ils peuvent être complétés et, dans une certaine mesure, modifiés. C'est aussi que de la solution donnée à ce problème particulier dépend pour une part, croyons-nous, la signification de la première partie prophétique de l'Apocalypse (chap. IV-XI), comme nous l'indiquerons dans notre conclusion.

Nous allons examiner rapidement les attributs des vingt-quatre vieillards, leur titre de vieillards ou d'anciens, leur place et leur fonction dans le ciel. Nous recueillerons ainsi un certain nombre d'indices qui, pris ensemble, nous donneront la quasi-certitude qu'il ne s'agit pas d'anges, mais d'hommes glorifiés. Il nous restera à préciser dans une seconde partie si ceux-ci doivent être cherchés dans l'Église chrétienne ou au sein du peuple de Dieu de l'Ancien Testament.

***

I. — Les vingt-quatre vieillards sont des hommes glorifiés

Les attributs des vingt-quatre vieillards sont au nombre de trois : les trônes, les vêtements blancs et les couronnes d'or : les vieillards jettent leurs couronnes devant le trône divin (IV, 10) pour marquer qu'ils ne tiennent leur dignité que de Dieu, geste de vassalité bien connu des anciens (cf. Cicéron, *Pro Sestio*, 27; Plutarque, *Lucullus*, 522; Tacite, *Annales*, XV, 29). Chacun de ces attributs doit être l'objet d'un examen attentif.

L'Écriture mentionne souvent la présence dans le ciel du trône de

(1) Certes les auteurs anciens ont vu presque unanimement dans les vieillards des hommes. En outre beaucoup d'entre eux ont inclu dans le groupe des personnages de l'Ancien Testament. Mais peu nombreux sont ceux qui songent *d'abord* à ceux-ci. Mentionnons toutefois Oecumenius qui entreprend d'identifier chacun des vingt-quatre vieillards : il y aurait parmi eux vingt-deux saints du peuple choisi et deux saints de l'Église chrétienne. Cf. H. C. Hoskier, *The complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse*, University of Michigan Studies, 1938, p. 70.

(2) L'ouvrage a été mentionné à la note 2, p. 5. Dans la recension louangeuse qu'il en fait (*RB.*, 1940, pp. 282-284), le P. Benoit juge « très vraisemblable » l'opinion défendue par Michl. Les lignes trop brèves (pp. 46-47) consacrées au problème des vingt-quatre vieillards par le commentaire de Wikenhauser montrent que l'auteur s'est rallié à la thèse de Michl. Il convient de mentionner encore l'étude beaucoup plus rapide que celle de Michl, mais également digne d'intérêt et concluant partiellement dans le même sens, de A. Skrinjar, *Vigintiquattuor Seniores*, dans *Verbum Domini*, 1936, pp. 333-38; 361-68.

Dieu et du trône du Christ : trône royal pour le temps actuel, trône judiciaire dans la description des assises de la Parousie. En un texte dont la signification exacte est controversée, Jésus annonce en outre que, lors de la « régénération », les apôtres seront assis sur douze trônes : *Mt.*, XIX, 28; *Lc.*, XXII, 30. Ceux-ci peuvent être des trônes judiciaires au sens strict ou bien des trônes royaux; aussi bien les deux pouvoirs judiciaire et royal n'étaient-ils pas séparés dans l'antiquité. D'après *Eph.*, II, 4-6, le chrétien dès ici-bas partage le trône céleste du Christ, et *Apoc.*, III, 21 fait une promesse semblable aux victorieux de Laodicée. Cependant, mis à part le cas spécial des douze apôtres et aussi, si l'on veut, celui des confesseurs de la foi et des martyrs en *Apoc.*, XX, 4, l'Écriture n'attribue pas d'ordinaire dans l'au-delà un trône distinct et personnel à chacun des chrétiens glorifiés. Mais il faut s'empresser d'ajouter que jamais non plus l'Écriture ne nous montre clairement des anges siégeant sur des trônes. Non seulement dans la Bible (*I Reg.*, XXII, 19; *II Chron.*, XVIII, 18; *Tobie*, XII, 15; *Job*, I, 6; II, 1; *Lc.*, I, 19; *Apoc.*, I, 11; VIII, 2), mais encore dans les écrits juifs tardifs (*Hen.*, XIV, 22 sq.; XXXIX, 12; XL, 1; XLVI, 3; XLVIII, 10; *IV Esdr.*, VIII, 21 etc...), les anges se tiennent toujours debout autour du trône de Dieu (nous dirons plus loin ce qu'il faut penser de *Dan.*, VII, 9). Si l'on se souvient par ailleurs que l'Apocalypse souligne fortement le caractère royal des membres fidèles du peuple de Dieu (I, 6; V, 10), on conviendra que le trône est un attribut bien fait pour évoquer ce caractère, et qu'il convient mieux à des hommes qu'à des anges : dans l'*Apocalypse d'Isaïe* (IX, 12) des trônes sont promis aux saints de l'Ancien Testament.

Notons que chez saint Paul, dans le bas judaïsme et le christianisme primitif (*Col.*, I, 46; *Testament de Lévi*, III, 8; *Testament d'Adam*, IV, 19, 22; *Hénoch slave*, XX, 1; *Apocalypse d'Élie*, XXI, 1 sq.; *Const. Apost.*, VII, 35, 3; VIII, 12, 8, 27; PSEUDO-DENYS, *P. G.*, III, 205...), les Trônes sont une classe d'anges, sans doute appelés ainsi parce qu'ils sont censés tout proches du trône divin. Ils n'ont vraiment rien de commun avec les personnages de l'Apocalypse, et c'est gratuitement que le P. Allo se prononce, avec réserve d'ailleurs, en faveur de l'identification. Il en faut dire autant des Trônes de l'*Ascension d'Isaïe* en VII, 14, 21, 27; VIII, 8; XI, 25, si toutefois l'on consent à voir en eux des anges, car les versions latine et slave ont entendu le mot « trône » au sens matériel (1).

La couleur blanche et les vêtements blancs ont dans la Bible des

(1) Cf. E. TISSERANT, *L'Ascension d'Isaïe*, Paris, 1909, pp. 149-150, note sur VII, 14.

sens multiples (1). Ils peuvent être simplement signe de joie et de prospérité : *Ecclésiaste*, IX, 8; *Jac.*, II, 3. Ils sont la plupart du temps la caractéristique du monde divin : en raison de sa luminosité, le blanc est la couleur de Dieu et des êtres qui sont proches de Lui, les anges et les bienheureux : cf. *Dan.*, VII, 9; *II Macc.*, XI, 8; *Mt.*, XXVIII, 3; *Mc.*, IX, 3; *Jo.*, XX, 12; *Act.*, I, 10; X, 30; *Apoc.*, I, 14; XIV, 14; XIX, 11. Quand il s'agit des hommes, les vêtements blancs sont souvent en rapport étroit avec leur conduite morale. Dans l'Apocalypse, les chrétiens fidèles sont censés en porter, et cela dès le cours de leur existence terrestre : III, 4, 18; VI, 11; VII, 14; XIX, 8... Cf. déjà *Is.*, I, 18; *Ps.*, LI, 9... Si l'on ajoute à cela que, dans la liturgie juive, et aussi païenne, du moins en Asie Mineure, les ornements blancs (le lin blanc) étaient, sinon de rigueur, du moins d'un usage habituel, on comprendra mieux encore que les bienheureux en soient revêtus dans l'Apocalypse, où la félicité eschatologique est décrite comme une liturgie. Enfin le blanc est également signe de triomphe et de victoire, et il est normal que cette signification soit fréquente dans un livre comme l'Apocalypse destiné à annoncer le triomphe eschatologique du Christ et des chrétiens.

En raison du polysémantisme de la couleur blanche et des vêtements blancs, il est impossible d'identifier les vingt-quatre vieillards à partir de ce seul symbole qui convient en soi tout autant aux anges qu'aux chrétiens victorieux et glorifiés. On notera toutefois que l'Apocalypse johannique, qui mentionne six ou sept fois les vêtements blancs des saints, n'en attribue qu'une fois aux Anges (XIX, 14), et que pareillement les autres apocalypses parlent beaucoup plus fréquemment des vêtements célestes des saints (*I Hen.*, XLII, 16; *II Hen.*, XXII, 8; *IV Esdr.*, II, 39, 45; *Ascension d'Isaïe*, IV, 16; VII, 22; VIII, 14...; *Apoc. d'Abraham*, XIII, 15; *Apocalypse d'Élie*, XXXIX, 4; *Apoc. de Sophonie*, XIII, 2...) que de ceux des anges (*I Hen.*, LXXI, 1; *Test. Lévi*, VIII, 2; *II Hen.*, I, 5; VI, 1; XIX, 1; *Apoc. d'Abraham*, XI, 2). S'il n'y a pas là un argument décisif, on peut du moins y voir une présomption en faveur des hommes.

Les couronnes d'or constituent un indice plus significatif. Dans la Bible, la couronne, qu'elle soit de feuillage ou de métal, peut être signe de joie, de bonheur, de bien-être (*Job*, XIX, 9; *Jer.*, XIII, 18; *Lam.*, V, 16; *Ps.*, XXIV, 4; *Prov.*, IV, 9), ou encore signe de victoire, spécialement dans la vie morale et religieuse (*Cant.*, III, 11; *Ez.*, XVI, 12; *Sap.*, IV, 2; *Tob.*, III, 21, Vulg.; *Eccli.*, VI, 31), ou enfin symbole d'une dignité

(1) Cf. ALLO, Escursus XIII, *La couleur blanche dans l'Apocalypse*, pp. 59-61.

spéciale : dignité royale (*II Sam.*, XII, 30; *Esth.*, XIII, 15; *Eccli.*, XL, 4), ou bien dignité sacerdotale (*Eccli.*, XLV, 12; *Zach.*, VI, 11, 14; *I Macc.*, X, 20). Dans le Nouveau Testament, mise à part la couronne des vieillards de l'Apocalypse, dont nous discutons, ou encore, si l'on veut, la couronne assignée par dérision au Christ dans sa Passion, cet attribut est partout ailleurs une image du triomphe des hommes consécutif à leurs luttes (*Phil.*, IV, 1), et en particulier une image du triomphe final des élus (*I Thess.*, II, 19; *I Cor.*, IX, 25; *II Tim.*, IV, 8; *Jac.*, I, 12; *I Petr.*, V, 4) Une couronne de ce genre ne saurait convenir aux anges qui n'ont pas eu à lutter moralement. En fait, nulle part dans l'Écriture il n'est question d'anges couronnés, et il n'en est fait mention que fort rarement dans les apocryphes (*Joseph et Aseneth*, XIV, 9; *Apoc. d'Abraham*, XI, 2). L'Apocalypse johannique assigne au moins deux fois une couronne aux chrétiens fidèles (II, 10; III, 11), une fois au cavalier qui monte le cheval blanc (VI, 2), une autre fois à la femme symbolique (XII, 1), ou encore au Christ victorieux (XIV, 14); jamais à des anges. Il est seulement dit des sauterelles diaboliques de IX, 7 qu'elles ont sur la tête des couronnes qui semblent d'or; en outre l'ange qui descend du ciel en X, 1 porte sur la tête un arc-en-ciel.

Si maintenant l'on prend *ensemble* les trois attributs : trônes, vêtements blancs, couronnes, on remarque qu'on les trouve déjà associés dans les lettres du début de l'Apocalypse pour désigner les biens eschatologiques promis aux chrétiens fidèles : nous avons le trône en III, 21; les vêtements blancs en III, 5; la couronne en II, 10 et III, 11. N'est-il pas à présumer que cette triade conserve la même signification quand il s'agit des vingt-quatre vieillards, et que dès lors ceux-ci représentent des hommes glorifiés et non des anges? En un texte important que nous retrouverons plus loin (IX, 6-12), l'Ascension d'Isaïe assigne ces trois attributs aux saints de l'ancienne alliance admis à la béatitude céleste. Ce qui rend ce parallélisme particulièrement frappant, c'est que les justes de l'Ancien Testament reçoivent ici des trônes personnels comme les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse ou encore les douze apôtres en *Mt.*, XIX, 28.

Les personnages de l'Apocalypse sont appelés πρεσβύτεροι. Dans l'antiquité, les hommes âgés et expérimentés jouaient souvent un grand rôle dans la vie publique; ensemble ils formaient un conseil, le conseil des anciens (γερουσία ou πρεσβυτέριον). Les anciens jouissaient de privilèges spéciaux, non pas tant en raison de leur âge qu'à cause de leur qualité de membres de ce conseil. Cette institution commune à nombre de peuples se retrouve en Israël : dans les LXX les

πρεσβύτεροι sont très souvent les anciens (116 fois selon Michl) : anciens de la tribu, d'une ville, du sacerdoce, de l'armée, du peuple.

Dans le Nouveau Testament il est question une fois (*Lc.*, VII, 3) des anciens de Capharnaüm, 25 fois des anciens du peuple juif ou chefs de famille les plus illustres qui avec les grands prêtres et les Scribes constituaient le Sanhédrin, et 15 fois des anciens de l'Église chrétienne préposés aux diverses communautés. Les lettres d'Ignace d'Antioche nous attestent qu'en Asie Mineure, à la fin du premier siècle, époque de composition de l'Apocalypse, les églises étaient gouvernées par des évêques assistés d'un conseil d'anciens ou presbytres. « Votre vénérable presbyterium, vraiment digne de Dieu, est uni à l'évêque comme les cordes à la lyre » (*Ephes.*, IV, 1) (1). « Vous êtes unis de cœur dans une inébranlable soumission à l'évêque et au presbyterium, rompant tous un même pain » (*Ephes.*, XX, 2). L'évêque et les presbytres représentent ensemble l'Église entière : « J'ai eu l'honneur de vous voir, écrit Ignace d'Antioche aux Magnésiens (II, 1), en la personne de Damas, votre saint évêque, en celles des dignes presbytres Bassus et Apollonius, et du diacre Zotion, mon compagnon de service. Puissé-je jouir de lui! Car il est soumis à l'évêque comme à la grâce de Dieu, et au presbyterium, comme à la loi de Jésus-Christ ». Les presbytres doivent obéir à leur évêque comme au Père de Jésus-Christ qui est l'évêque universel : « La jeunesse de votre évêque ne doit pas être pour vous le prétexte d'une trop grande familiarité; c'est la puissance même de Dieu le Père que vous devez révérer pleinement en lui. Telle est, je le sais, la conduite de vos saints presbytres : ils n'ont point abusé de son apparente jeunesse; mais s'inspirant de la sagesse même de Dieu, ils lui sont soumis, ou plutôt ce n'est pas à lui (que va leur soumission), mais au Père de Jésus-Christ, à l'évêque universel » (*Magn.*, III, 1). Et encore : « Accomplissez toutes vos actions dans un esprit de concorde qui plaît à Dieu, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres qui représentent le sénat des apôtres, des diacres objets de ma particulière affection, chargés du service de Jésus-Christ, qui était auprès du Père avant les siècles et qui s'est révélé à la fin des temps » (*Magn.*, VI, 1). Cf. encore *Magn.*, VII, 1; XIII, 1; *Tral.*, II, 2; VII, 12; XII, 2; XIII, 2; *Philadel.*, IV, 1; V, 1; VII, 1; *Smyrn.*, VIII, 1; XII, 2... On n'a que l'embarras du choix parmi tant de textes si suggestifs.

(1) Toutes les traductions qui suivent sont empruntées à « Textes et Documents » publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères Apostoliques, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne*, Paris, 1927.

Dans le service synagogal, les anciens occupaient un siège d'honneur (1). Il se peut que déjà à la fin du premier siècle les presbytres des communautés chrétiennes aient été eux aussi assis au cours du service liturgique. Nous constatons en effet qu'à une époque un peu plus tardive ce privilège leur est accordé, tandis que les diacres doivent rester debout (cf. *Didascalie des Apôtres*, II, 57, 3 sq.; *Constitutions Apostoliques*, II, 57, 4; VIII, 12, 3) (2). Le fait que les vingt-quatre vieillards sont assis autour du trône divin peut fort bien être en rapport avec un pareil usage.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, quand les lecteurs chrétiens de l'Apocalypse entendaient parler de πρεσβύτεροι, rien ne les invitait à penser aux anges qui dans l'Écriture ne reçoivent jamais cette appellation, sauf peut-être en un texte obscur (*Is.*, XXIV, 23) sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Par contre il leur était aisé d'imaginer des hommes constituant dans le ciel une sorte d'élite privilégiée, à l'image des presbytres des églises rassemblés autour de l'évêque, qu'Ignace compare précisément au « Père de Jésus-Christ, l'évêque universel ». Les vingt-quatre vieillards font songer à un presbyterium céleste entourant Dieu. Il semble que l'Apocalypse ait voulu faire voir ainsi dans le monde céleste comme une sorte de prototype de la hiérarchie terrestre. Lohmeyer note qu'en IV, 11 le début du chant des vieillards, avec les mots caractéristiques « Tu es digne », évoque la formule attestée plus tard dans l'intronisation des évêques. L'historien Socrate (*Hist. Eccles.*, IV, 30) atteste l'emploi de cette acclamation lors de la désignation d'Ambroise comme évêque de Milan (3).

L'Écriture, il est vrai, connaît une cour angélique, qui dans certains cas paraît jouer le rôle d'un conseil, d'une sorte d'assemblée délibérative. La question se pose donc de savoir si le groupe des vingt-quatre vieillards ne doit pas être mis en rapport avec ces passages. Par le fait même, nous allons être amenés à préciser leur fonction.

Voici les textes principaux qui peuvent raisonnablement entrer en ligne de compte. En *I Reg.*, XXII, 19 Yahvé demande à l'armée céleste,

(1) Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, Erster Teil, *Das altjüdische Synagogeinstitut*, München, 1928, p. 120.

(2) Cf. textes cités dans J. MICHL, p. 4, note 2.

(3) Cf. E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 50. Pour une étude plus détaillée de cette acclamation, cf. E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, 1926, pp. 176-180. On notera qu'en *Apoc.* V, 9 la même acclamation « Tu es digne » est adressée au Christ par les quatre Vivants et les vingt-quatre vieillards. Or en *I Petr.*, le Christ est appelé « évêque » (ἐπίσκοπος I, 25) et « pasteur suprême » (ἀρχιποίμην V, 4), et ce dernier titre lui est conféré dans une exhortation faite par Pierre aux « anciens » (πρεσβύτεροι), chargés de « paître » en son nom « le troupeau de Dieu » (V, 1-2).

c'est-à-dire aux anges, qui trompera Achab. En *Job*, I, 6-12 et II, 1-6, parmi les fils de Dieu, c'est-à-dire les anges qui viennent se présenter devant Yahvé, il y a Satan qui ose donner à Dieu des avis et obtient la permission de tourmenter Job. Le même livre de *Job* en XV, 8 paraît mentionner l'existence d'un conseil de Yahvé (1). Une indication semblable se retrouve de manière plus claire en *Jer.*, XXIII, 18 et surtout dans *Ps.*, LXXXIX, 8 : « Dieu est souverainement terrible dans le conseil des saints, redoutable pour tout son entourage ». L'insistance de plus en plus grande mise par le judaïsme à souligner la transcendance divine explique peut-être qu'en *Dan.*, VII, 14 le conseil céleste semble ne plus comprendre que des anges; son rôle véritable est alors de transmettre simplement la sentence divine, car « le décret des Vigilants » et « la décision des Saints » dont parle le v. 14 est d'après le v. 21 « le décret du Très-Haut ». Au reste, même dans les cas cités auparavant, les anges ne sont pas véritablement consultés par Yahvé; ils ne sont que ses serviteurs, et on ne saurait parler de délibération du genre de celle, « extravagante et blasphématoire » (2), qu'a imaginé le judaïsme tardif (cf. *Sanh.*, 38 *b* : « Le Saint ne fait rien sans consulter sa famille d'en haut ») (3). Plus était mise en relief la grandeur unique de Yahvé, moins pouvait se faire jour l'idée qu'un être créé quelconque pût réellement lui donner des avis relativement au gouvernement du monde :

> Qui aurait pu avertir l'esprit de Yahvé
> et quel conseiller aurait-il pu l'instruire?
> De qui aurait-il pris conseil pour juger,
> pour apprendre les chemins de la justice,
> et s'instruire des moyens les plus habiles?
> (*Is.*, XL, 13-14)

De toute manière, il est certain que les vieillards de l'Apocalypse ne prennent aucune part directe, eux du moins, au gouvernement de l'univers, bien que, comme nous le dirons plus loin, ils y soient d'une certaine manière associés. Ils ne sont même pas consultés par Yahvé comme a l'air de l'être l'assemblée des anges en quelques textes de l'Ancien Testament. Leur fonction et celle des anges, telle qu'elle ressort de ces passages, paraissent être tout à fait différentes.

Jusqu'ici nous avons laissé de côté les deux textes de l'Écriture qui

(1) Cette interprétation n'est pas certaine. Dhorme traduit : « Est-ce que tu entends la *confidence* d'Eloah? » (*Le livre de Job*, Paris, 1926, p. 191).

(2) C'est ainsi que la qualifie R. H. CHARLES, *Commentary on the Book of Daniel*, Oxford, 1929, p. 93.

(3) Cf. à ce sujet J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1934, t. I, p. 231, note 5; F. WEBER, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, Leipzig, 1897, p. 715.

méritent une mention spéciale, car plus que les autres ils ont été invoqués pour expliquer les vieillards de l'Apocalypse. Ce sont *Dan.*, VII, 9 et surtout *Is.*, XXIV, 23.

A notre avis, on ne peut pas tirer grand-chose de *Dan.*, VII, 9. Les mots « des trônes furent apportés » laissent certes clairement entendre que l'Ancien des Jours qui doit procéder au jugement de la Bête n'est pas seul à avoir son trône dans le ciel et qu'il a des assesseurs. Mais on ne dit pas qui ils sont. On a songé tour à tour au Fils de l'homme qui entre en scène quelques versets plus loin, aux anciens d'Israël, aux anges (1). Cette dernière explication est la plus communément reçue (2). Même si elle est exacte, elle n'entraîne aucune conséquence en ce qui touche l'Apocalypse, car nulle part nous ne voyons les vingt-quatre vieillards exercer une fonction judiciaire. Alors que le jugement n'est qu'un acte passager, ils demeurent constamment autour du trône divin.

Beaucoup plus intéressant est *Is.*, XXIV, 23. Ce passage appartient à l'Apocalypse d'Isaïe et fait suite à une description du jugement divin. Ce jugement doit atteindre tous les habitants de l'univers. Les écluses du ciel sont ouvertes comme pour un nouveau déluge (v. 18). Non seulement les rois de la terre, mais même « l'armée d'en haut » doit être visitée : par où il faut sans doute entendre les divinités païennes assimilées aux astres (cf. *Deut.*, IV, 19; XVII, 3; *Jer.*, VIII, 2; XIX, 13; *Soph.*, I, 5 sq.; *Job*, XXXI, 26 sq.). Ce jugement sera le signal de l'instauration en Sion du règne de Yahvé, qui manifestera sa gloire « devant ses anciens (v. 23) : Βασιλεύσει Κύριος ἐκ Σειὼν καὶ εἰς Ιερουσαλήμ καὶ ἐνώπιον τῶν πρεσβυτέρων δοξασθήσεται.

Qui sont ces « anciens » en présence de qui resplendit la gloire divine? J. Steinmann affirme qu'ils ont « un sens stellaire » et « signifient les constellations et les puissances angéliques » (3). Rien n'est moins certain. La plupart des commentateurs songent avec raison à des hommes, aux représentants de l'Israël eschatologique. Cette scène est en effet, de l'avis de tous, une réminiscence d'*Exode*, XXIV, 9 sq. où, lors de la conclusion de la première alliance, Dieu se manifeste sur le Sinaï à Moïse, Aaron, Nadab et Abiu et soixante-dix des anciens d'Israël, représentants de tout le peuple choisi.

On ne peut prouver de façon péremptoire que l'auteur de l'Apocalypse s'est souvenu de cet oracle d'Isaïe quand il parle des vingt-quatre veillards, mais cette conjecture est pour le moins très plausible et est admise par le plus grand nombre des commentateurs. De part et

(1) Cf. J. A. MONTGOMERY, *Commentary on the Book of Daniel*, Edinburg, 1937, pp. 296-97.
(2) Cf. CHARLES, *The Book of Daniel*, p. 184.
(3) *Le Prophète Isaïe*, Paris, 1950, p. 352.

d'autre, nous avons affaire à un groupe eschatologique qui se tient en présence de Dieu et est témoin de son triomphe, et ce groupe est désigné de la même façon : οἱ πρεσβύτεροι. De part et d'autre, même référence à l'apparition de Yahvé aux « anciens » sur le Sinaï : dans le texte d'Isaïe le rappel est évident; il est beaucoup plus discret dans l'Apocalypse, mais de l'avis de Swete, Allo... le v. 6 évoque la vision qu'ont Moïse et les anciens en *Ex.*, XXIV, 10, tandis que le verset précédent est une réminiscence d'*Ex.*, XIX, 5.

Pour tous les motifs que nous venons d'exposer, les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse paraissent devoir être tenus pour des hommes jouant le rôle de représentants de l'ensemble du peuple de Dieu, à l'instar des anciens d'*Ex.*, XXIV, 9 et d'*Is.*, XXIV, 23. En fait cette interprétation qui vient spontanément à l'esprit était de beaucoup la plus en faveur chez les Pères et les anciens commentateurs de l'Apocalypse : cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 13; *P. G.*, IX, 325-329; cf. en outre les commentaires anciens : Victorin, André de Césarée, Oecumenius, Primasius, Bède, Albert le Grand, Alcazar, Cornelius a Lapide, Bossuet... On ne cite que de rares exceptions, tel Maxime le Confesseur (*P. G.*, IV, 225-228). Ce sont donc surtout des exégètes modernes qui ont lancé l'idée que les vieillards pourraient être des anges, mais les raisons que l'on fait valoir en faveur de ce sentiment ne nous paraissent pas convaincantes et sont loin de contrebalancer tous les arguments en sens contraire que nous avons exposés plus haut.

Charles (1) met en avant trois motifs qui le poussent à opter pour les anges. Tout d'abord, en VII, 14, le voyant s'adressant à l'un des vieillards l'appelle « Seigneur » (κύριε). Mais si dans l'Écriture (*Zach.*, I, 9); IV, 5, 13; VI, 4; *Gen.*, XIX, 2), et spécialement dans les écrits apocalyptiques (*Dan.*, X, 16, 19; XII, 8; *Jubilés*, XXXII, 25; *Testament de Lévi*, V, 5; *II Hen.*, XXI, 4; *IV Esdras*, II, 3-5...), les anges sont plusieurs fois interpellés de cette façon, il peut en aller de même pour les hommes, spécialement quand ils sont entourés d'une particulière vénération (*Gen.*, XXIII, 6; XXXI, 35; *Jo.*, XII, 21; XX, 15). A supposer qu'avec Lohmeyer (2) il faille voir dans le κύριος d'*Apoc.*, VII, 14 un véritable prédicat divin, il ne conviendrait pas plus à un ange qu'à un homme (un ange le refuse effectivement dans l'*Ascension d'Isaïe*, VIII, 4-5).

Charles dit encore que dans *Apoc.*, VII, 14 le vieillard joue le rôle d'un ange interprète, ce qui est incontestable. Mais cette fonction d'interprétation n'est pas strictement réservée aux anges : dans les

(1) *The Revelation of St John*, vol. I, p. 130.
(2) *Die Offenbarung des Johannes*, p. 46.

livres de Jérémie et d'Ézéchiel, plusieurs fois c'est Dieu lui-même qui explique les visions (*Jer.*, I, 12, 14 sq.; *Ez.*, II; VIII, 6, 9...); en *II Macc.*, XV, 12-16, c'est le grand prêtre Onias, et non un ange, qui intervient pour identifier le personnage de Jérémie. Quant au rôle de consolateur (*Apoc.*, V, 5) et d'intercesseur (v, 8) joué par les vieillards, on ne voit pas pourquoi il imposerait de voir en eux des anges. Dans le texte de *II Macc.* que nous venons de citer, Judas raconte que Jérémie lui est apparu pour le réconforter; précisément il s'est présenté à lui sous l'aspect d'un vieillard, d'un homme « distingué par son grand âge et son air de dignité, d'un aspect admirable et entouré de la plus imposante majesté ». Skrinjar (1) a raison d'observer que dans la Bible ce sont beaucoup plus souvent des hommes (Abraham, Moïse, les prophètes) que des anges qui remplissent la charge d'intercesseurs, y compris les justes défunts, tel Jérémie représenté comme « priant beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte » (*II Macc.*, XV, 14).

***

II. — Les vingt-quatre vieillards sont les saints de l'Ancien Testament

Une fois admis que les vingt-quatre vieillards sont des hommes glorifiés plutôt que des anges, la question se pose encore de savoir s'ils doivent être cherchés dans l'Église ou au sein du peuple de Dieu de l'Ancien Testament. Dans un livre chrétien comme l'Apocalypse, on serait tenté de prime abord de voir dans les vingt-quatre vieillards des chrétiens. A la réflexion cependant cette interprétation paraît grevée de nombreuses difficultés.

Assurément dans la vie de l'au-delà présentée par l'Apocalypse comme une liturgie ininterrompue en l'honneur de Dieu et du Christ, les vingt-quatre vieillards paraissent jouer un rôle analogue à celui des presbytres rassemblés autour de l'évêque dans la liturgie sacrée des églises chrétiennes. Comme eux, ils louent Dieu en tant que représentants de l'humanité (IV, 10-11; V, 14); ils offrent à Dieu les hommages de ses fidèles serviteurs de la terre : ils tiennent en effet dans leurs mains des coupes d'or remplies de parfums dont on nous dit qu'ils sont les prières des saints (V, 8); nous les voyons rendre grâces à Dieu au nom de « ses serviteurs les prophètes, des saints et de ceux qui

(1) *Art. laud.*, pp. 337-38. Cf. aussi notre article *Isaïe*, dans *le Suppl. au Dict. de la Bible*, t. IV, col. 711-712.

craignent son nom » (XI, 16). Ils font leur *l'alleluia* de la foule rachetée (XIX, 1-5). Le Dr Michl a parfaitement raison de souligner que, malgré quelques traits empruntés à la liturgie de l'Ancien Testament (cithares, encens), l'office des vingt-quatre vieillards rappelle bien davantage celui des presbytres dans le culte chrétien. Dans ces conditions, on conçoit assez qu'on ait voulu voir en eux l'Église idéalisée. Défendue dès la plus haute antiquité par de nombreux commentateurs (Tyconius, Pseudo-Augustinus, Primasius, Bède), cette exégèse a été reprise récemment par Swete, Skrinjar, Cerfaux-Cambier...

Si séduisante qu'elle puisse être, cette explication ne nous semble pas acceptable, sous quelque forme qu'on la présente. On ne saurait voir dans les vingt-quatre vieillards un symbole, une sorte de double céleste de l'Église chrétienne prise dans son ensemble, pour la bonne raison qu'en VII, 9-17 et XV, 2-4 (cf. XIV, 3) ils sont nettement distingués de la foule des chrétiens fidèles, ou encore en XIX, 5-9 de la fiancée de l'Agneau. On pourrait penser à une catégorie spéciale de saints responsables de l'Église, et pour cette raison on a parfois comparé les vieillards aux anges des communautés mentionnées par les lettres du début de l'Apocalypse. L'analogie entre les deux cas est en réalité inexistante : tandis que les anges sont à ce point responsables des communautés qu'ils représentent qu'ils reçoivent même les reproches mérités par elles, les actes des vieillards gardent partout leur valeur d'actes personnels.

Parce qu'ils portent des vêtements blancs à l'instar des prêtres juifs dans le service divin et qu'ils sont au nombre de vingt-quatre, rappelant les vingt-quatre classes de prêtres du livre des Chroniques (cf. *infra*), on a également proposé d'en faire des prêtres (Alcazar; même Charles qui voit en eux des anges voudrait en faire néanmoins les prêtres célestes de tous les fidèles). Mais, outre que leurs fonctions rappellent de très loin celles des prêtres de l'ancienne alliance (ils jouent de la cithare; or dans l'Ancien Testament, ce sont les Lévites, et non les prêtres, qui sont chargés de la musique sacrée), ils ne sont pas appelés ἱερεῖς mais πρεσβύτεροι, alors qu'ailleurs (I, 6; V, 10; XX, 6) l'auteur de l'Apocalypse fait usage du mot ἱερεῖς. On retrouve le vocable πρεσβύτεροι dans le quatrième évangile (VIII, 9) et les Épîtres johanniques (II, 1; III, 1), mais jamais au sens de « prêtres ». Si donc les vieillards sont prêtres, c'est au même sens large que tous les chrétiens, nommés « rois et prêtres » (I, 6; V, 10, XX, 6) et qui sont présentés eux aussi comme chantant sans cesse les louanges divines et « rendant à Dieu leur culte de jour et de nuit dans son temple » : VIII, 9-15; cf. avec la scène de IV, 8-11 : la louange de jour et de nuit

des quatre Vivants auxquels s'associent les vingt-quatre vieillards.

A l'époque de composition de l'Apocalypse, le groupe le plus en vue des chrétiens est constitué par les Apôtres. Or, quoi qu'on en ait dit, les vieillards ne peuvent être les douze apôtres. Ceux-ci sont expressément mentionnés en XXI, 24 avec leur titre d'apôtres et le chiffre de douze qui les caractérise, alors que les vieillards sont au nombre de vingt-quatre. En outre, si l'auteur de l'Apocalypse est l'apôtre Jean, il est inconcevable qu'il se soit contemplé lui-même et représenté agissant au ciel. Ajoutons que le chant de v, 9-10 s'explique mal dans la bouche des apôtres (nous avons dit que le ἡμᾶς du ℣. 9 ne doit pas être authentique) : quand ceux-ci mentionnent le fait de la rédemption, ils ne se contentent pas de le célébrer pour ainsi dire objectivement; ils se mettent eux-mêmes au nombre des rachetés. Ces dernières remarques excluent également toutes les hypothèses qui font intervenir les apôtres associés à d'autres personnages (en vue d'expliquer le chiffre vingt-quatre), comme par ex. les patriarches et les apôtres. Aussi bien est-il gratuit de vouloir répartir les vingt-quatre vieillards en deux groupes de douze.

Des indices multiples nous donnent la conviction que les vieillards de l'Apocalypse sont la figure des Pères de l'Ancien Testament. C'est en effet un fait que dans le Nouveau Testament, comme d'ailleurs dans le judaïsme tardif, les grands personnages de l'ancienne alliance occupent une place spéciale dans l'au-delà. Ils y prient pour les hommes et s'intéressent à leur sort et à leurs luttes.

Dans la parabole de Lazare et du mauvais riche (*Lc.* XVI, 19-31), le pauvre Lazare est après sa mort transporté par les anges « dans le sein d'Abraham » (℣. 22), qui, comme le dit fort bien Michl, fait figure « de prince et de gérant de l'au-delà » (*Fürst und Verwalter der Jenseitz)* (1). Il est significatif qu'au lieu de s'adresser à Dieu directement, le mauvais riche compte sur Abraham pour adoucir sa peine (℣℣. 24-27). Il y a là une conception eschatologique typiquement biblique : les saints du ciel ne se contentent pas de jouir passivement de la récompense qui leur a été octroyée; sous la dépendance du Christ, ils participent de manière active au gouvernement divin du monde, tout comme en *Dan.*, VII les Saints du Très-Haut sont étroitement associés au destin du « fils d'homme » mystérieux qui est apparu sur les nuées (℣℣. 18, 27; cf. avec le ℣. 14; cf. encore *Sagesse* du Pseudo-Salomon, III, 8).

Plusieurs fois déjà, surtout en parlant des paraboles de l'intendant

(1) *Die 24 Ältesten*, p. 109.

(*Mt.*, XXIV, 45-51; *Lc.* XII, 41-48) (1), des talents et des mines (*Mt.*, XXV, 14-34; *Lc.*, XIX, 17-27) (2) ou de l'économie infidèle (*Lc.*, XVI, 1-12) (3), nous avons eu l'occasion de mettre en relief cette doctrine de l'Évangile dont il nous semble que jusqu'ici on n'a pas assez aperçu la grande portée. Notons-le bien, dans la pensée de Jésus, ce sont tous les chrétiens glorifiés qui sont d'une certaine manière constitués « les intendants de l'au-delà », pour reprendre l'expression du Dr Michl. Si les chefs des communautés, trouvés vigilants lors de la grande reddition des comptes, sont « établis sur tous les biens » du Maître divin (*Mt.*, XXIV, 47), les simples chrétiens s'entendent dire de leur côté : « C'est bien! bon et fidèle serviteur; tu as été fidèle en peu de chose, à beaucoup je te préposerai » (*Mt.*, XXV, 21, 23; cf. *Lc.*, XIX, 17, 19). En retour de leur générosité, les riches au moment de leur mort se voient reçus « dans les tentes éternelles » par les pauvres eux-mêmes qu'ils ont secourus sur la terre (*Lc.*, XVI, 9).

Mais si cette sorte de gérance des biens eschatologiques est ainsi accordée à tous les bienheureux sans distinction, il faut mettre un *a fortiori* quand il s'agit des grands personnages de l'Ancien Testament qui sont les pères dans la foi des disciples du Christ. Il avait été promis à Abraham tout d'abord (*Gen.*, XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18), et ensuite à Isaac (XXVI, 4) et à Jacob (XXVIII, 14), que toutes les nations de la terre seraient bénies (ou se béniraient) en eux. Le Nouveau Testament se souvient de ces oracles, et Jésus le premier leur accorde visiblement la plus grande attention. A ses yeux, le seul Dieu véritable qui doit devenir celui du monde entier est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. En une prophétie attestée à la fois par Matthieu et Luc et dont J. Jeremias vient de mettre en relief le caractère très sémitique, et donc l'authenticité certaine, en même temps que l'immense importance (4), Jésus annonce que beaucoup (de Gentils) « viendront du levant et du couchant pour prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux, tandis que les fils du Royaume (c'est-à-dire les Juifs, héritiers naturels des promesses faites aux patriarches), seront jetés dehors » (*Mt.*, VIII, 11-12). Dans le passage parallèle, Luc ajoute aux noms d'Abraham, d'Isaac et de Jacob la mention de tous les prophètes. Ce qui est tout à fait significatif, c'est la place éminente assignée par Jésus dans le Royaume de

(1) *La synthèse eschatologique de saint Matthieu, RB*, 1950, pp. 68-69.
(2) *La synthèse eschatologique de saint Matthieu, ibid.*, pp. 83-86.
(3) *Les riches intendants du Christ, Rech. Sc. Rel.*, 1947, pp. 30-54.
(4) *Jésus et les païens*, Neuchâtel-Paris, 1956, pp. 49-65. On peut critiquer la manière dont Jeremias explique ce texte.

Dieu définitif à ces personnages de l'ancienne alliance : ils sont déjà dans le Royaume et ils sont censés y recevoir les disciples du Christ.

Il est clair qu'en parlant ainsi, Jésus se réfère à des conceptions courantes de son époque qu'il corrige d'ailleurs dans le sens d'un universalisme sans condition, dont le judaïsme contemporain était assurément fort éloigné. Remarquables sont les formules du *Quatrième Livre des Maccabées* qu'on s'accorde assez à dater en gros du premier siècle de l'ère chrétienne (1). En XIII, 17 les frères Maccabées s'encouragent ainsi les uns les autres : « Après que nous aurons ainsi souffert, nous serons reçus par Abraham, Isaac et Jacob, et tous les Pères nous loueront. » En XVI, 25, l'auteur nous dit d'eux et de leur mère : « Ils étaient convaincus de cette vérité que, quand on meurt pour Dieu, on vit désormais en Dieu comme vivent Abraham, Isaac et Jacob et tous les patriarches ». Et il termine ainsi son ouvrage : « Les fils d'Abraham, avec leur mère victorieuse, sont maintenant rassemblés au lieu où sont les Pères, eux qui ont reçu des âmes pures et immortelles de Dieu à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen » (XVIII, 23-24).

La même tradition s'est maintenue, tant chez les chrétiens que chez les Juifs. L'Epître *aux Philadelphiens* d'Ignace d'Antioche parle de Jésus-Christ, « porte qui mène au Père et par laquelle entrent Abraham, Isaac, Jacob, les apôtres, les prophètes et l'Église » (IX, 1). L'Épître de *Barnabé* (VIII, 4) connaît elle aussi la triade « Abraham, Isaac et Jacob, tous trois grands devant Dieu ». D'après l'*Apocalypse de Paul*, qui date de la fin du IV^e^ siècle, les âmes des justes rejoignent au ciel les prophètes (XXV). Il est donné à Paul de les contempler ainsi que les patriarches et les personnages les plus célèbres de l'Ancien Testament (XLVII-LI), notamment Abraham, Isaac et Jacob (début du chap. XLVII). Il vaut la peine de citer au moins ce dernier passage : « Je vis trois hommes venant de loin, d'une grande beauté qui rappelait celle du Christ; ils étaient resplendissants, et leurs anges étaient avec eux. Je demandai (à l'ange interprète) : Seigneur, qui sont ceux-ci? Il me répondit : Ne les connais-tu pas? Je repris : Je ne les connais pas, Seigneur. Il répliqua : Ce sont les pères du peuple, Abraham, Isaac et Jacob. Et venant, ils me saluèrent et me dirent : Salut, Paul, bien-aimé de Dieu et des hommes; bienheureux celui qui souffre violence à cause du Seigneur. Et Abraham me dit : Ce sont mon fils Isaac, et Jacob mon bien-aimé... Nous aussi nous nous sommes voués au Seigneur que

(1) Cf. J. B. FREY, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Supplément au Dict. de la Bible*, t. I, col. 445-47; — A. DUPONT-SOMMER, *Le Quatrième Livre des Macchabées*, Paris, 1939. Les citations que nous faisons sont empruntées à cette traduction.

tu prêches, nous engageant à assister toutes les âmes qui croient en lui et à les servir comme les pères servent leurs enfants » (1). Dans la lettre apocryphe de Tite éditée par Dom de Bruyne, en réalité sermon sur la chasteté d'un hérétique priscillianiste (2), les saints de l'Ancien Testament sont regardés comme des vétérans, les pères et les juges des chrétiens : *Virgo desponsata Christo, cum alio inventa viro, adducantur utrique ad ultimam sententiam in conspectu veteranorum, id est Abraham, Isaac et Jacob, quorum cura est cognoscere causam filiorum. Tunc patres abnegabunt liberos sibi esse operarios iniquitatis.* — Qu'on se rappelle encore la mention d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech au canon de la messe romaine, l'invocation des patriarches et des prophètes avant l'énumération des apôtres dans les Litanies des Saints, la prière de l'office des défunts : *Suscipiat te Christus qui vocavit te et in sinum Abrahae Angeli deducant te.*

Dans les documents de Qumrân, on rencontre des idées, sinon tout à fait semblables, du moins apparentées. D'une manière générale, dans les *Hôdayôt* ou Hymnes d'action de grâces, la communauté de Qumrân est considérée « comme l'antichambre du ciel », et ses membres comme « des compagnons des chœurs et des armées célestes » (3). Dans la *Règle de la Guerre*, il est pareillement très clair que les fils de lumière, dans leur combat eschatologique contre les fils de ténèbres, ont des alliés et des auxiliaires dans le ciel : tout d'abord les armées des anges, mais aussi, croyons-nous, les saints du peuple choisi. On est porté à interpréter en ce sens notamment XII, 1-8. Nous le citerons d'après la traduction de Dupont-Sommer (4), tout en nous rendant compte que plusieurs détails de cette traduction, comme de toute autre version d'ailleurs, sont sujets à discussion :

(1) Car la multitude des saints est à [to]i (?) dans le ciel,
et les armées des anges, dans ton saint domaine, pour l[ouer] ton [Nom (?)]
Et les élus du peuple saint, (2) tu les as placés pour toi sur la t[erre],
[et le li]vre des noms de toute leur armée est avec toi dans ta sainte demeure,
et le — [———] des [———] dans ton glorieux domaine;

(1) On trouve le texte grec de cet apocryphe dans TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis, item Mariae dormitio...* Lipsiae, 1866; le texte latin dans JAMES, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge, 1893 et 1897. Le texte que nous citons est traduit sur le latin et emprunté à la *Bible Apocryphe, Evangiles Apocryphes*, par F. AMIOT, Paris, 1952, p. 326.

(2) *Epistola Titi discipuli Pauli de dispositione sanctimonii;* cf. *Revue Bénédictine*, 1925, p. 51.

(3) G. VERMÈS, *Quelques traditions de la communauté de Qumrân*, dans *Cahiers Sioniens*, mars 1955, p. 55.

(4) *Règlement de la guerre des fils de lumière : traduction et notes*, dans *RHR;* 1955, t. XCLVIII, pp. 162, 163.

(3) et les grâces de [tes] bénédicti[ons sont pour eux],
et ton alliance de paix, tu l'as gravée pour eux avec le burin de vie,
afin que régnassent [les fils de lumière (?)] dans tous les moments des siècles
(4) et afin que tes [é]lus châtiassent [leurs] adv[ersaires],
(rangés) selon leurs milliers et selon leurs myriades,
en union avec tes saints [et avec] tes anges,
afin qu'ils héritassent d'une stèle (5) dans le combat
[en union avec] ceux qui se lèveront de la terre lorsque se disputeront tes jugements
et avec les élus du ciel (qui auront été) va[inqueurs]...
(7) Et toi, tu es un Dieu [redoutable] dans ta gloire royale,
et la congrégation de tes saints est au milieu de nous pour (apporter) un secours décisi[f].
[Parmi] nous, mépris pour les rois,
dédain (8) et moquerie pour les vaillants!
Car Adonaï est saint,
et le Roi de gloire est avec nous, accompagné des saints.
Les puiss[ances] de l'armée des anges sont parmi nos hommes recensés.

La question qui nous intéresse spécialement ici est celle de savoir si les saints (קדשים) dont le ciel est la demeure sont à distinguer des anges ou ne font qu'un avec eux. On sait que dans la Bible le mot désigne tantôt les hommes saints (*Ps.*, XVI, 3; XXXIV, 10; *Dan.*, VII, 18, 21, 22, 25; VIII, 24), tantôt les anges (*Job.*, V, 1; XV, 15; *Dan.*, VIII, 13). Il semble que dans notre texte les saints constituent un groupe à part, se distinguant à la fois des combattants de la terre et des anges. Ce qui donne lieu de le penser, c'est l'expression de la ligne 4 : « en union avec tes saints et avec tes anges », qui ne se comprendrait guère si les saints étaient les mêmes personnages que les anges. Il est vrai que « et avec » (ועם) est une restitution proposée par Dupont-Sommer, que la version de van der Ploeg n'adopte pas, mais elle est tout à fait plausible (1). D'ailleurs la ligne 1 elle-même nous met en présence de trois groupes dont les noms sont avec Dieu « dans sa sainte demeure » : les saints, les anges, les élus du peuple; si ce dernier groupe se distingue des deux précédents, ceux-ci semblent devoir pareillement se distinguer entre eux.

Le passage le plus intéressant de la *Règle de la Guerre* est sans doute la ligne 13 de la colonne I où il est question de trois « lots » (גורלות) des fils de lumière s'opposant aux trois « lots » de l'armée de Bélial. Dupont-Sommer explique : « L'auteur veut dire sans doute qu'*en*

(1) Van der Ploeg (*Vetus Testamentum*, 1955, pp. 386 et 412) propose de restituer שמתה, ce qui l'amène à mettre le mot « anges » dans une nouvelle proposition parallèle à la précédente, mais ce verbe paraît trop long. Rh. H. Gaster (*The Dead Sea Scriptures in English Translation*, New York, 1956, p. 296) a le même texte que Dupont-Sommer.

trois occasions les fils de lumière auront le dessus, et qu'en trois autres ils auront le dessous — comme quand on lutte à forces égales — mais qu'en une septième occasion Dieu assurera lui-même la victoire des siens » (1). On hésite à entériner cette interprétation par « occasion », alors que le mot גורל si souvent employé dans la *Guerre*, y revêt partout ailleurs l'acception de « parti », au moins dans les passages où l'on décèle sa présence de façon certaine : I, 1, 5, 11; IV, 2; XIII, 2, 4, 5, 9, 12; XV, 1; XVII, 6, 7, 16... Dans la *Règle de la Communauté* ou Manuel de discipline, le même vocable est usité avec une égale fréquence, et presque toujours avec la signification soit de « parti », soit de « sort » ou « destin » : I, 10; II, 2, 5, 17, 23; III, 24; IV, 24, 26; V, 3; VI, 16, 18, 22; IX, 7; XI, 7.

Comme nous l'a suggéré J. Carmignac, le sens de I, 13-14 de la Règle de la Guerre est vraisemblablement que la cause des fils de lumière sera défendue par trois partis (les anges, les justes glorifiés, les combattants terrestres), auxquels s'opposeront les trois partis des fils de Bélial. Cependant la victoire finale ne sera remportée que par un septième parti qui sera simplement la main toute-puissante de Dieu (2). Si tel était le sens, le parallélisme serait saisissant avec la situation décrite dans l'Apocalypse, lui aussi livre de combat montrant la lutte menée contre les forces du mal par les chrétiens ayant pour spectateurs et pour auxiliaires les anges et les saints du ciel.

Nous laisserons à d'autres le soin de décider si les idées que nous venons d'exprimer sont d'authentiques conceptions de Qumrân. Ce qui est incontestable, c'est qu'à l'intérieur du Nouveau Testament lui-même on trouve quelque chose de semblable. Dans l'admirable

(1) *RHR.*, 1955, t. CXLVIII, p. 33, note 2.

(2) Il nous semble que I, 13-14 et XII, 1-8 s'éclairent mutuellement. Avec la bienveillante autorisation de l'auteur, nous empruntons les lignes suivantes à la traduction commentée de la Règle de la Guerre de J. Carmignac, traduction qui sera sans doute publiée avant la parution du présent article : « Quels sont ces partis que l'auteur (en I, 13-14) néglige de nommer, tant ils sont pour lui évidents? L'ensemble de l'ouvrage nous renseigne suffisamment pour qu'on réponde avec assurance : le premier parti, ce sont les combattants terrestres; le deuxième, ce sont les âmes des défunts, le troisième, ce sont les anges, bons ou mauvais; et, au sommet de la hiérarchie, se trouve Dieu qui assurera finalement la victoire de la Lumière sur les Ténèbres (ligne 14). Le deuxième et le troisième parti sont parfois désignés en bloc par le terme אלים, « êtres célestes » (I, 10, 11; XIV, 16; XV, 14; XVII, 7) ou רוחות, « esprits » (X, 12? XII, 9; XIII, 10), mais ailleurs ils sont mieux distingués : chez les Fils de Lumière, les âmes des défunts sont appelés קדושים, « les saints » (I, 16; X, 12; XII, 1, 4, 7, 8; XV, 14; XVIII, 2?) et les anges sont aussi désignés par leur nom מלאכים (I, 15; VII, 6; X, 11; XIII, 1, 4, 8); en particulier, en XII, 1, 4, 8, ces trois partis consacrés au triomphe du bien sont présentés avec toute la clarté désirable. La même distinction apparaît dans les *Dires de Moïse* (IV, 1) et sans doute aussi dans le *Recueil des Bénédictions* (IV, 26; Qumrân Cave I, pp. 95 et 126). Pour les Fils des Ténèbres, bien entendu, l'auteur nous donne moins de précisions; pourtant, là encore, il emploie les termes d'anges (XIII, 11, 12) ou d'esprits (XIII, 2, 4, 12; XIV, 10; XV, 14).

chapitre XI de l'*Épître aux Hébreux*, dont le P. Spicq (1) a pu écrire qu'il est « l'un des textes les plus éloquents et les plus émouvants de la Bible et de toutes les littératures », l'auteur exalte la foi, condition indispensable pour bénéficier des promesses divines. Pour rendre sa parénèse plus vivante, il évoque les grands croyants d'Israël et les propose en modèles aux chrétiens : Abel, Hénoch, Noé, Abraham et Sara, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, Josué, Rahab, Gédéon, Barac, Samson, Jephté, Samuel et les prophètes... Cette énumération des héros de la foi n'a rien qui puisse nous surprendre : dans le judaïsme tardif, l'évocation du passé dans un but didactique ainsi que l'éloge des Pères sont des procédés traditionnels; qu'on se rappelle par ex. *Eccli.*, XLIV-L; *Sap.*, X-XII; *I Macc.*, II, 51-60... (2). Ce qui est spécial à notre Épître, c'est que les Pères y sont appelés les anciens (πρεσβύτεροι), le terme même usité par l'Apocalypse. C'est que de plus ils sont nettement distingués des chrétiens dont ils sont à la fois les modèles et les spectateurs, prenant le plus vif intérêt aux luttes qu'affrontent les disciples du Christ. C'est sous le regard de leurs grands ancêtres que ceux-ci mènent le bon combat. Les saints de l'ancienne alliance « sont comme des vétérans qui, ayant jadis triomphé en maintes batailles, encouragent les jeunes soldats nouvellement engagés » (3). On lit en effet en XII, 31 : « Ainsi donc, environnés que nous sommes d'une telle nuée de témoins..., courons avec endurance l'épreuve qui nous est proposée ».

Un peu plus loin dans la même Épître, on trouve encore un texte qui traduit une conception pareillement très proche de celle de l'Apocalypse. Pour stimuler ses destinataires dans leur lutte contre le péché, l'auteur oppose aux phénomènes effrayants qui marquèrent la promulgation de la Loi ancienne la vision exultante de l'Église chrétienne, tout à la fois réalité de la terre et réalité céleste, si bien que d'une certaine façon les chrétiens appartiennent déjà au monde d'en haut. Idée, comme on le voit, tout à fait johannique, et faisant partie de ces affinités multiples qui rattachent l'Épître aux Hébreux aux écrits attribués à l'apôtre Jean (4). L'Épître caractérise la nouvelle économie par une énumération dont il convient de distinguer les différents membres : « Vous n'êtes pas entrés en contact avec des phénomènes

(1) *Epître aux Hébreux*, II, *Commentaire*, Paris, 1953, p. 334.

(2) Il convient d'ajouter d'ailleurs que l'auteur de l'Épître aux Hébreux a certainement subi l'influence de Philon qui raconte la vie des patriarches et montre en eux des « lois vivantes » dans le dessein d' « encourager les lecteurs et de les amener aux mêmes désirs » (*de Abrah.*, 4). Cf. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3e édit., Paris, 1950, p. 26; C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, I, *Introduction*, Paris, 1952, p. 77.

(3) C. SPICQ, *Commentaire*, p. 384.

(4) Cf. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, *Introduction*, c. IV, pp. 109-138.

matériels; feu ardent, obscurité, ténèbres, ouragan, bruit de trompette et clameur de paroles telle que ceux qui l'entendirent supplièrent qu'on ne leur parlât pas davantage... Mais vous vous êtes approchés : 1° de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, Jérusalem céleste; 2° de myriades, assemblée joyeuse d'anges; 3° de l'église des premiers-nés inscrits dans les cieux; 4° de Dieu le Juge universel; 5° des esprits des justes rendus parfaits; 6° de Jésus médiateur d'une alliance nouvelle; 7° du sang de l'aspersion qui parle mieux qu'Abel » (XII, 18-24) (1). Ainsi traduit et ponctué, le texte suggère que « l'église des premiers-nés » forme un nouveau groupement, distinct des myriades d'anges qui constituent déjà une sorte d'assemblée cultuelle céleste (panégyrie). Comme le font les plus anciennes versions, les Pères et la plupart des exégètes modernes, il convient en effet de rattacher πανηγύρει à ce qui précède et de le regarder comme une apposition à μυριάσιν, le mot ἀγγέλων pouvant être considéré indifféremment comme son complément ou bien comme celui de μυριάσιν (2).

Que faut-il entendre par l'expression « église des premiers-nés »? Nous nous rangeons au sentiment de la majorité des commentateurs (Calvin, Bengel, Reuss, Michel, Windisch, Bonsirven, Médebielle...) qui voient dans ce groupe non pas des anges, mais des hommes. En effet, comme le note Windisch (3), l'inscription des noms des premiers-nés dans les cieux ne s'expliquerait pas s'ils étaient des anges, les livres célestes de la Bible ne contenant que les noms des hommes prédestinés à la vie éternelle : cf. *Ex.*, XXXII, 32; *Dan.*, XII, 1; *Ps.*, LXIX, 29; *Hénoch*, XLVII, 3; CIV, 1; CVIII, 3; *Phil.*, IV, 3; *Apoc.*, III, 5; XIII, 8; XVII, 8; XXI, 27... (4).

On peut préciser davantage encore en tenant compte du double fait que dans l'Ancien Testament Israël est appelé le premier-né de Dieu (*Ex.*, IV, 22; *Jer.*, XXXI, 9) et que de plus les destinataires de l'Épître ne font pas partie de « l'église des premiers-nés », puisqu'il est dit qu'ils sont allés à sa rencontre. On est ainsi amené à donner pleinement raison à Calvin, Bengel, Héring qui voient dans les πρωτό-

(1) Ce texte soulève pas mal de difficultés. Nous ne pouvons justifier ici toutes les options prises au point de vue de la critique textuelle ou de la traduction; nous renvoyons aux commentaires. Sommes-nous en présence de deux septénaires intentionnels, l'auteur opposant à sept caractéristiques de l'ancienne économie sept caractéristiques de la nouvelle alliance? On serait tenté de le croire.

(2) La ponctuation de ce passage est fort discutée. Nous avons adopté celle de la majorité des commentateurs. Médebielle, Lemonnyer, Bonsirven, Spicq, Moffatt, Michel, Héring... Windisch et Osty rattachent πανηγύρει à ce qui suit, ce qui n'empêche pas Windisch de voir lui aussi dans les premiers-nés des hommes, et non pas des anges.

(3) *Der Hebräerbrief*, Tübingen, 1931, p. 114.

(4) Cf. SCHRENK, art. βιβλίον *TWNT.*, I, pp. 618-619.

τοκοι uniquement les élus de l'ancienne alliance (1). A eux sont déjà venus s'adjoindre un certain nombre de chrétiens, « les esprits des justes arrivés à la perfection ». C'est peut-être pour faire la distinction entre les saints de l'ancienne alliance et ceux de la nouvelle que l'auteur a inséré la mention de Dieu entre les deux groupes (« premiers-nés » et « esprits des justes »), au lieu de la mettre en tête, ce qui eût été plus normal. Signalons cependant que le Dr Michl, qui ne s'occupe pas des premiers-nés, incline à voir dans « les esprits des justes » des hommes de l'ancienne alliance (2). Ce sentiment nous semble peu probable.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, nous avons en *Hébr.*, XII un tableau de la Jérusalem céleste tout à fait semblable à celui que contemple le voyant de l'Apocalypse : elle se compose de Dieu, de Jésus, des anges, des saints de l'Ancien Testament et enfin des chrétiens. N'est-il pas curieux de constater qu'aux « myriades et milliers de milliers » d'anges qui en *Apoc.*, V, 11 environnent les vivants et les vieillards correspondent en *Hébr.*, XII, 22 « les myriades d'anges » associés dans la Jérusalem céleste à l'Assemblée des premiers-nés? Ces rapprochements sont d'autant plus légitimes que déjà en *Hébr.*, XI, 9 l'évocation de la cité pourvue de fondations solides (τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν), dont Dieu est l'architecte et le constructeur, fait invinciblement songer à la description des fondations de la Jérusalem eschatologique en *Apoc.*, XXI, 14, 19. Est-il besoin d'ajouter que d'une manière générale le sanctuaire et la liturgie célestes de l'Apocalypse et ceux de l'Épître aux Hébreux sont en rapports étroits?

Nous avons cru préférable de discuter de l'identification des vieillards sans partir de leur nombre vingt-quatre dont la signification n'apparaît pas clairement. Gunkel (3) (suivi par Bousset, Allo) voit en eux un rappel des vingt-quatre divinités stellaires siégeant au nord et au sud du zodiaque dans la religion babylonienne. Les mêmes auteurs invoquent encore les vingt-quatre *yazatas* ou dieux inférieurs de la religion iranienne. Reitzenstein, Hadorn, de Saussure (4) décou-

(1) Cf. J. Héring, *L'Épître aux Hébreux*, Neuchâtel-Paris, 1954, p. 119.

(2) *Die 24 Ältesten*, p. 109.

(3) *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1921, p. 307.

(4) Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 301, Anm. 2; Hadorn, *Die Offenbarung*, p. 71; L. de Saussure, *Le cadre astronomique des visions de l'Apocalypse*, dans *Actes du Congrès international d'Histoire des Religions*, tenu à Paris, oct. 1923, t. I, Paris, 1925, p. 488; cf. du même auteur, *Journal asiatique*, 1924, *La série septénaire, cosmologique et planétaire*, p. 353. Cf. déjà dans l'antiquité Victorin de Pettau (Traité *de Fabrica Mundi*, 10; cf. CSEL., vol. 49, J. Haussleiter, Vindobonae, 1916, p. 9) : *Constituti sunt itaque sine dubietate diei angeli duodecim, noctis angeli duodecim, pro numero scilicet horarum. Hi sunt*

vrent là une conception astronomique, les 24 vieillards étant les 24 esprits préposés à la garde des 24 heures du jour. Lohmeyer (1), qui allègue un passage de la Métaphysique d'Aristote (1093 B; cf. W. Christ, Lipsiae, 1886, p. 314), croit devoir rappeler la doctrine des pythagoriciens concernant les rapports entre les 24 lettres de l'alphabet et les 24 tons de la flûte, ce nombre étant en même temps celui de la totalité du ciel (ἀριθμὸς ἴσος τῇ οὐλομελείᾳ τοῦ οὐρανοῦ).

Il nous semble que là encore le parti le plus sage est de se référer d'abord à la Bible. Certes le chiffre 24 n'y est pas très souvent mentionné et est loin d'y avoir la même importance que par exemple 7 et 12. Mais cette circonstance ne fait, croyons-nous, qu'attirer davantage l'attention sur le cas privilégié du premier livre des *Chroniques* où ce nombre joue exceptionnellement un grand rôle; il y caractérise en effet l'organisation cultuelle que, selon le Chroniste, David donna jadis au peuple choisi : le roi-prophète répartit en 24 classes les prêtres (xxiv, 3-19; cf. Josèphe, *Ant. Jud.*, vii, 14, 7), les chantres (xxv, 6-31) et les portiers (xxvi, 17-19). Les 24 classes de prêtres demeurèrent par la suite, avec à leur tête 24 chefs ou princes, qui plus tard seront appelés « anciens » : cf. Mischna, *Joma*, i, 5; *Taanit*, iv, 2; *Sukka*, v, 6-8 (2). Si la colonne ii, ligne 2 de la *Règle de la Guerre* de Qumrân parle, non pas de 24, mais de 26 classes de prêtres, il faut sans doute mettre cette modification en rapport avec le calendrier de la secte qui compte 52 semaines (3). Le chiffre 24 est tellement selon le Chroniste la marque de l'œuvre davidique qu'en *I Chron.*, xxvii les soldats mis au service de David comportent douze divisions de chacune 24.000 hommes.

Il suffit sans doute de s'en tenir à ces données générales sans se demander, par exemple, si les 24 vieillards ne correspondraient pas plus spécialement aux 24 classes de prêtres (Alcazar, Renan) ou aux 24 classes de chantres (Zahn). Jamais en effet ces 24 classes de prêtres ou de chantres n'étaient présentes ensemble au temple comme le sont les 24 vieillards autour du trône divin. Nous croyons bien plutôt que l'auteur de l'Apocalypse, soucieux de mettre en relief le lien qui rattache l'Église chrétienne à sa préfiguration dans l'Ancien

namque XXIV testes dierum et noctium, qui sedent ante thronum Dei, coronas aureas in capitibus suis habentes, quos Apocalypsis Johannis apostoli et evangelistae seniores vocat, idcirco quia seniores sunt et aliis angelis et hominibus.

(1) *Die Offenbarung*, p. 47.

(2) Cf. E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1898, t. II, pp. 234-237.

(3) Cf. D. Barthélemy, *Notes en marge des manuscrits de Qumrân*, *RB.*, 1952, pp. 199-202; — A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumrân*, *Vetus Testamentum*, 1953, pp. 250-264; — A. Dupont-Sommer, *RHR.*, 1955, tome CXLVIII, p. 34, notes 1 et 4.

Testament et de montrer dans les 24 vieillards l'élite et la représentation céleste de tout le peuple choisi, a eu l'idée de recourir au nombre 24 qui dans les Chroniques caractérise son organisation (surtout cultuelle). Le fait qu'à l'instar des Lévites chanteurs, répartis, avons-nous dit, en 24 classes, les vieillards jouent de la cithare (v, 8; cf. *I Chron.*, xxv, 1) rend plus vraisemblable encore cette origine biblique du chiffre 24. Le chiffre 12 était moins indiqué, car pour un lecteur chrétien de l'Apocalypse, il évoque avant tout les 12 apôtres, représentants de la communauté chrétienne (aussi la Jérusalem céleste a-t-elle 12 portes et 12 anges pour les garder : xxi, 12). Or, tout en se souvenant du presbyterium des églises dans la description des vieillards, l'auteur a cependant voulu faire d'eux le symbole des Pères de l'Ancien Testament. Associés aux douze apôtres, qui eux aussi, selon Matthieu (xix, 28) et Luc (xxii, 30) (1), ont un trône personnel, ainsi qu'aux martyrs et aux confesseurs de la foi auxquels plus loin (xx, 1-4; cf. iii, 21) l'Apocalypse assigne pareillement des trônes pendant toute la durée du Millenium symbolique (il est assez clair qu'il y a un rapport entre tous ces textes), ils doivent présider au gouvernement du monde, et tout particulièrement aux destinées du monde chrétien.

La seule objection sérieuse que l'on puisse faire valoir et qu'on n'a pas manqué de soulever contre l'identification des vieillards de l'Apocalypse avec des hommes glorifiés et surtout avec les « Pères » de l'Ancien Testament, c'est qu'il est étrange de les voir présents au ciel antérieurement à l'entrée en scène du Christ Sauveur qui n'a lieu qu'au chapitre suivant (à partir de v, 6).

Bien qu'elle soit fréquemment reproduite, cette objection est au fond assez faible. La solution d'ordre littéraire que lui donne Michl est déjà en elle-même suffisante. Allo prétend que « l'ordre logique de la vision » est troublé si des hommes siègent au ciel avant que l'Agneau le leur ait ouvert. Mais, répond avec raison Michl, quiconque lit sans prévention l'Apocalypse peut difficilement échapper à l'impression que Jean se met au point de vue des espérances eschatologiques valables pour son époque. Certes l'Agneau ne fait son entrée en scène qu'en v, 6, mais son apparition ne coïncide pas forcément avec le temps de l'Ascension, et rien n'oblige à croire qu'au chapitre iv le voyant fasse complètement abstraction de la résurrection et de la glorification du Christ.

Cependant il faut bien avouer que les vieillards ne font pas dans le monde céleste figure de nouveaux venus; ils paraissent au contraire

(1) Sur ce texte, cf. *Nouvelle Revue Théologique*, 1949, pp. 715-722.

y séjourner depuis longtemps. Pour expliquer ce fait, nous croyons devoir faire appel à la complexité des espérances eschatologiques du judaïsme tardif et du christianisme primitif.

Il est entendu que selon *Hébr.*, VI, 20 le Christ est entré le premier, en précurseur (πρόδρομος), lors de l'Ascension dans le sanctuaire céleste, et que selon *Hébr.*, XI, 40 « Dieu nous a réservé (à nous chrétiens) un sort meilleur (qu'aux saints de l'Ancien Testament) », car il n'a pas voulu qu' « ils arrivassent à la perfection sans nous (ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν) ». Quelle portée exacte convient-il de donner à ces textes? On n'est pas d'accord à ce sujet parmi les exégètes. Le sens du dernier surtout est fort controversé (1). De toute manière il faut tenir compte également d'une autre tradition selon laquelle les grands personnages de l'Ancien Testament : Abraham, Isaac, Jacob... ont été admis depuis longtemps dans l'au-delà à une certaine intimité avec Dieu et paraissent jouir par rapport aux chrétiens du privilège de l'ancienneté quand il s'agit de l'appartenance au Royaume définitif. Jésus lui-même, nous l'avons vu, s'est fait plusieurs fois l'écho de cette tradition, notamment dans la parabole de Lazare et du mauvais riche, ou encore quand, dans une discussion sur la résurrection avec les Sadducéens rapportée par les trois Synoptiques (*Mc.*, XII, 18-27; *Mt.*, XXII, 23-33; *Lc.*, XX, 27-40) il évoque l'apparition de l'Horeb où Yahvé se révèle à Moïse comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Ainsi qu'on l'a noté récemment, toute l'argumentation de Jésus se ramène à affirmer que Yahvé parlant à Moïse « ne peut se dire le Dieu d'êtres qui auraient cessé d'exister, d'entretenir une certaine intimité avec lui. Si Dieu parle ainsi à Moïse, c'est qu'à ce moment même Abraham, Isaac et Jacob vivent et restent ses amis » (2).

Jamais certes on ne soulignera assez que selon l'Écriture il ne saurait y avoir de béatitude céleste sans Jésus, sans la victoire remportée par lui sur toutes les puissances du mal. On est donc obligé d'admettre

(1) Les uns (s. Thomas, Cajetan, Médebielle, Spicq), entendent la τελείωσις en question de la béatitude céleste dont les chrétiens jouissent aussitôt après leur mort, tandis que les croyants de l'ancienne alliance vont attendre aux limbes. D'autres auteurs (Augustin, Chrysostome, Estius, Westcott...) songent à la consommation finale et à la résurrection des morts : les fidèles de l'Ancien Testament n'en jouiront pas avant que leurs frères chrétiens ne se soient joints à eux. Nombre de commentateurs (Erasme, Bengel, Dom Calmet, Riggenbach, Moffatt, Strathmann...), tout en pensant comme les précédents à la « fin » de l'histoire, comprennent la τελείωσις de manière plus vague et mettent « le sort meilleur » des chrétiens en rapport avec « l'alliance meilleure » de VII, 22 et VIII, 6 : les générations antérieures ont dû attendre les chrétiens pour pouvoir jouir avec eux de l'objet de la promesse. Cf. C. Spicq, *Commentaire*, pp. 367-369.

(2) Y. B. Trémel, dans « Lumière et Vie », Cahier 24, *De l'immortalité de l'homme entre la mort et la résurrection d'après le Nouveau Testament*, pp. 744-745.

qu'aucune vision de Dieu dans l'au-delà n'est réalisable sans lui. Mais, comme pour la sanctification des âmes, son action n'a-t-elle pas pu être *au moins jusqu'à un certain point* anticipée? Nous posons ces questions sans vouloir les résoudre. Mais si l'on garde à ce sujet des conceptions trop rigides, comment rendre compte même de l'*Hodie mecum eris in paradiso* de Lc., XXIII, 43 antérieurement à l'exaltation du Christ? On notera que dans l'*Ascension d'Isaïe* (IX, 6-12) tous les justes antérieurs à Isaïe jouissent déjà de son temps de la béatiude et sont étroitement associés aux anges, ce qui n'est pas sans rappeler l'Épître aux Hébreux et la Règle de la Guerre de Qumrân. Cependant il leur manque encore quelque chose, les trônes et les couronnes, et le contexte (cf. IX, 18) semble indiquer qu'ils ne les recevront que lors de l'entrée du Christ au ciel (1).

A nous en tenir aux Écritures canoniques, force nous est de reconnaître que les conceptions eschatologiques qu'elles développent sont fort complexes. A côté de la tradition qui semble retarder l'entrée dans la gloire jusqu'à la glorification du Christ et même jusqu'à la Parousie et la résurrection des morts, il y a celle qui, appuyée surtout sur les exemples d'Hénoch et d'Élie, affirme ou en tout cas suggère une vie d'amitié avec Dieu sur laquelle la mort ne saurait avoir de prise. Si à une époque tardive du judaïsme de simples fidèles ont pu nourrir pour eux-mêmes une telle espérance, comment auraient-ils pu concevoir que les grands saints qu'ils vénéraient étaient complètement séparés de Dieu? Il faut croire qu'il y a moyen de concilier deux données qui paraissent au premier abord assez divergentes, sinon contradictoires, puisque la même Épître aux Hébreux, qui en VI, 20

(1) Il vaut la peine de citer *in extenso* ce passage significatif : « Et il me fit monter dans le septième ciel, et je vis là une lumière merveilleuse et des anges sans nombre. Et là je vis tous les justes qui (furent) depuis les temps d'Adam; et là je vis le saint Abel et tous les justes; et là je vis Hénoch et tous ceux qui sont avec lui, qui sont dépouillés des vêtements de la chair, et je les vis *dans leurs vêtements d'en-haut*, et ils étaient comme les anges qui se tiennent là dans une grande gloire. *Mais ils n'étaient pas assis sur leurs trônes, et leurs couronnes de gloire n'étaient pas sur eux.* Et j'interrogeai l'ange qui était avec moi : Pourquoi ont-ils reçu les vêtements et ne sont-ils pas sur les trônes et avec les couronnes? Et il me dit : Ils n'ont reçu encore ni les couronnes ni les trônes de gloire, cependant ils voient et ils savent auxquels d'entre eux seront les trônes et à qui les couronnes, jusqu'à ce que descende le Bien-Aimé sous la forme où tu le verras descendre » (traduction E. TISSERANT). On retrouve ici les trois attributs des vieillards de l'Apocalypse : vêtements de gloire (qui ne doivent pas être les corps glorieux, à l'encontre de Charles; cf. E. Tisserant, p. 174, en note), trônes, couronnes. Mais seuls les vêtements ont été distribués. Au contraire dans l'Apocalypse les trois attributs sont déjà possédés par les vieillards. La différence nous paraît aisée à expliquer : même si l'Apocalypse est fictivement antidatée (ce que nous croyons, sans pouvoir ici justifier ce point de vue), elle ne l'est que de quelques dizaines d'années : l'auteur se place d'emblée dans l'ère chrétienne, après la venue et l'exaltation du Christ qui ont amené l'ère définitive; au contraire l'auteur de l'Ascension d'Isaïe nous reporte fictivement à l'époque de ce prophète.

et XI, 40 affirme la subordination essentielle de l'ancienne alliance à Jésus, même, semble-t-il, en ce qui touche la gloire céleste, n'en parle pas moins en XII, 23 de la présence au ciel d'une assemblée de premiers-nés, assemblée en qui nous avons cru devoir reconnaître les saints de l'ancienne alliance. On a contesté cette exégèse précisément en raison de XI, 40, et on a voulu voir dans les premiers-nés des anges, mais est-il légitime de pousser le souci d'harmonisation des textes jusqu'au sacrifice du sens naturel des mots?

***

En guise de conclusion, nous voudrions souligner brièvement les grands avantages que présente l'identification des vingt-quatre vieillards avec les Pères de l'ancien Israël. Ceux qui voient en eux des anges nous mettent en présence d'une catégorie d'anges dont on ne trouve nulle mention ailleurs et dont l'appellation est étrange, surtout quand on se souvient du sens traditionnel attaché au mot πρεσβύτεροι (il n'y a pas parmi les anges de degrés dans l'ancienneté). De leur côté les exégètes qui veulent en faire des chrétiens glorifiés sont incapables d'expliquer pourquoi ils sont ainsi appelés et comment ils constituent une classe spéciale à côté des martyrs et de la foule des rachetés dont ils sont expressément distingués. En outre on ne saurait dire que l'une ou l'autre de ces interprétations enrichisse de quelque manière que ce soit la signification essentielle de l'Apocalypse.

Il en va tout autrement de l'application aux grands saints de l'Ancien Testament. En raison de la place prééminente tenue dans la tradition juive et chrétienne par les grands personnages de l'ancienne alliance, il est tout à fait normal que l'auteur de l'Apocalypse en fasse une mention spéciale. C'est le contraire qui aurait lieu d'étonner : il manquerait vraiment quelque chose au tableau que l'Apocalypse nous donne de l'Église triomphante si les saints de l'Ancien Testament n'y étaient pas représentés (1).

Cette idée qu'ils assistent au déroulement de l'histoire de l'Église et qu'ils prennent le plus vif intérêt aux destinées des chrétiens est magnifique et pleine de sens : on ne saurait exprimer de manière plus éloquente l'unité de l'histoire du salut et le lien entre les deux Testaments. Le fait que d'un bout à l'autre de l'Apocalypse le chœur des vieillards est en rapport à la fois avec les chœurs angéliques et avec

(1) Dans le monitoire qui sert de prélude à l'ordination des prêtres, le Pontifical romain leur donne, comme précurseurs et comme modèles, à la fois les anciens que Moïse se choisit comme auxiliaires et les 72 disciples institués par le Christ comme coadjuteurs des apôtres.

les chants des chrétiens confère aux visions de ce livre une ampleur et une majesté sans égales.

Faut-il ajouter que cette interprétation est en harmonie parfaite avec le contexte? Avec le contexte immédiat tout d'abord : si les vieillards sont les saints d'Israël, on conçoit qu'en IV, 11 ils chantent le Dieu Créateur en des termes qui n'ont « rien de spécifiquement chrétien » (1) et rappellent l'objet assigné à la foi en *Hébr.*, XI, 3 aussitôt après la mention des « anciens ». On conçoit encore qu'en V, 5 l'un des vieillards appelle Jésus « le Lion de la tribu de Juda, la Racine de David ». Pareillement la manière toute objective qu'ont les vieillards en V, 9-10 de célébrer le Christ Sauveur, peu explicable, avons-nous dit, de la part de disciples du Christ, se comprend beaucoup mieux si ce sont des « Pères » de l'Ancien Testament qui sont en scène. Certes eux aussi ils ont été rachetés, mais, comme ils l'ont été par anticipation et que leur sort est maintenant fixé, il n'est pas trop surprenant que leur façon de s'exprimer au sujet du mystère rédempteur diffère de celle des chrétiens toujours engagés dans la lutte.

Mais c'est surtout l'exégèse de l'ensemble des chapitres IV-XI qui avec cette interprétation pourrait être orientée dans une voie nouvelle, susceptible de résoudre nombre d'énigmes. Pour notre part nous sommes convaincu que le système de la récapitulation, tel que l'a soutenu notamment le P. Allo, est difficile à maintenir : il nous paraît peu vraisemblable que l'Apocalypse n'accorde aucune importance au point de vue chronologique et répète les mêmes faits sous des formes diverses. Il faut expliquer en outre la répartition si nette de la partie prophétique de l'Apocalypse en deux sections et la reprise étonnante que constitue le chapitre XII qui nous ramène à la naissance du Christ. Il faut rendre compte de tant de traits si juifs à l'intérieur des chapitres IV-XI ainsi que des allusions qui y sont faites à la guerre juive (2).

(1) Allo, *L'Apocalypse*, p. 73.

(2) Cf. S. Giet, dans la *Revue des Sciences Religieuses*, janvier 1952, *La « Guerre des Juifs » de Flavius Josèphe et quelques énigmes de l'Apocalypse*, pp. 1-29; octobre 1952, *Les épisodes de la Guerre des Juifs et l'Apocalypse*, pp. 325-362. Nous ne sommes pas pour autant d'accord avec tout ce qui est dit dans ces articles, notamment en ce qui touche l'identification des sept rois (ou empereurs) de XVII, 10-11. L'explication de beaucoup la plus normale nous paraît être celle défendue par Holtzmann, Bousset, Swete, Charles, Gelin, Kiddle, Cerfaux-Cambier... Elle conduit logiquement à supposer que l'Apocalypse, *fictivement antidatée*, se donne comme écrite sous Vespasien, antérieurement à la catastrophe de 70, « la crise la plus grave vécue par la chrétienté primitive » (J. Schmitt, *La réflexion sur le salut des premiers chrétiens*, Compte rendu des XXX^{es} Journées Universitaires, Nancy, 1953, p. 70), crise à laquelle comme de juste l'Apocalypse accorde la plus grande attention. Les quatre premiers empereurs sont Auguste, Tibère, Caligula, Claude; le 5^{e} est Néron, le 6^{e} actuellement régnant est Vespasien, le 7^{e} qui ne doit régner que peu de temps est Titus (79-81), *imperii felix brevitate*, dit cruellement Ausone (cité par Swete, p. 221); le 8^{e}, sorte de *Nero redivivus* par sa cruauté, est Domitien (époque réelle de composition de l'Apocalypse). Il nous semble arbi-

Et puis est-ce un hasard si c'est surtout dans les chapitres IV-VII que les vieillards interviennent? Il faut interpréter sans violence le chapitre VII; or c'est, croyons-nous, faire violence au texte de prétendre que d'une part les 144.000 élus marqués du sceau, appartenant aux douze tribus d'Israël et exactement nombrés, et d'autre part la foule que personne ne peut compter, issue de toute nation et de toute tribu, sont une seule et même Église chrétienne dans sa double condition terrestre et céleste. Comment a-t-on pu en venir à soutenir pareille gageure? Contrairement à ce qu'affirment tant de commentateurs, il n'y a pas là, pensons-nous, deux visions distinctes de la même communauté chrétienne, mais dans une seule et même vision deux groupes plus que différenciés, opposés l'un à l'autre (1).

Nous n'en dirons pas davantage pour le moment, mais dans l'étude du problème eschatologique si difficile posé par le Nouveau Testament, on n'a peut-être pas assez remarqué qu'en dépit de l'universalisme chrétien, le plus grand compte est toujours tenu des privilèges d'Israël et que l'histoire religieuse du monde est regardée successivement par rapport aux Juifs et par rapport aux Gentils. Tel était très certainement le point de vue de Jésus qui, conscient d'avoir pour mission d'apporter le salut au monde, n'en a pas moins borné volontairement son ministère à Israël. La même perspective se retrouve à des degrés divers à travers tout le Nouveau Testament. Il convient de s'en souvenir quand on entreprend l'exégèse de l'Apocalypse.

Paris. A. FEUILLET, P.S.S.

traire de compter Jules César au nombre des empereurs. Allo compte les empereurs, non à partir d'Auguste, mais de Néron; en outre, il croit devoir inclure dans leur nombre deux des trois personnages de l'Interrègne (Galba, Othon ou Vitellius), dont les deux derniers, de son aveu même, n'eurent pas d'autorité dans les provinces : position, comme on le voit, doublement arbitraire. L'identification que nous défendons est également celle de M. ALBERTZ-*Botschaft des Neuen Testaments*, I Band, II Halbband, Zürich, 1952, p. 352; R. SCHÜTZ, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian*, Göttingen, 1933, pp. 48-49.

(1) Des observations analogues pourraient être faites au sujet du chapitre XI : la couleur juive du texte est tellement accentuée que plusieurs critiques ont cru pouvoir discerner ici la présence d'un document juif. Il est en tout cas inadmissible d'expliquer cette page, d'ailleurs incontestablement chrétienne, sans tenir compte de la présence de ces éléments juifs. D'une manière générale, il nous semble qu'on n'a pas su proposer une exégèse pleinement satisfaisante d'*Apoc.*, VI-XI. Nous reprendrons toutes ces questions dans l'ouvrage d'ensemble que nous préparons sur le *Problème eschatologique du Nouveau Testament.*

LA GÉOGRAPHIE MYTHIQUE D'HÉNOCH ET SES SOURCES ORIENTALES

La présente étude n'est qu'un travail d'approche. La géographie mythique du livre d'Hénoch ne nous intéresse qu'en raison de son rôle dans la légende du patriarche, telle que les apocryphes de l'Ancien Testament l'ont développée (notamment *I Hen.* et *Jub.*). C'est de cette légende que nous voudrions étudier par la suite l'origine et la signification au cours d'une enquête plus poussée. Avant d'en venir là, il est un point que nous désirons tirer au clair. La tradition apocryphe fait résider Hénoch dans un paradis auquel elle attribue une localisation précise. D'autre part, la tradition babylonienne fait aussi résider au paradis le héros du Déluge. Quel rapport y a-t-il entre ces deux géographies mythiques? Une fois éclairée cette question préalable, il nous semble que le problème principal pourrait être étudié en de meilleures conditions.

Nous commencerons par analyser les textes juifs (1) pour dresser, si possible, la carte schématique que leurs indications dispersées permettent d'entrevoir. Comme les commentateurs ont vu dans ces données un mélange d'influences mésopotamiennes et grecques (voire iraniennes et égyptiennes) (2), nous chercherons ensuite à savoir quelle était la géographie mythique du monde grec pour situer par rapport à elle celle du livre d'Hénoch. Puis nous nous tournerons vers la Mésopotamie. De ce côté, l'épopée de Gilgamesh nous fournira les principaux éléments de comparaison, les données phéniciennes se réduisant malheureusement à peu de chose. Enfin nous comparerons le schéma géographique dressé à l'aide de *I Hen.* avec celui que connaissait la tradition babylonienne. Ainsi le livre d'Hénoch dévoilera-t-il, nous l'espérons, ses attaches réelles. Peut-être la géographie mythique sous-jacente à certains textes bibliques s'éclairera-t-elle aussi rétrospectivement.

(1) Notre analyse profitera évidemment du travail des commentateurs (Beer, Martin, Charles : cf. inf. p. 34, note 1). Voir aussi L. Gry, *Séjours et habitats divins d'après les apocryphes de l'Ancien Testament*, *RSPT.*, IV, 1910, p. 696 s.

(2) En dernier lieu : O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*², p. 766.

I

Le livre d'Hénoch (1) étant une compilation, nous examinerons successivement les divers ouvrages qui le composent. Nous y joindrons les données fournies par deux livres qui lui sont apparentés : le « livre de Noé », dont les fragments sont répartis dans *I Hénoch*, et le livre des Jubilés (2).

1. *Le livre du cours des luminaires du ciel* (*I Hen.*, LXXII-LXXXII).

Le « livre du cours des luminaires du ciel » affiche des prétentions quasi scientifiques, puisqu'il entend fonder un calendrier sacré sur les données de l'astronomie. J. T. Milik a déjà annoncé qu'il en existe des fragments araméens, plus développés que le texte éthiopien, dans les grottes de Qumrân (3); il publie ici même, à la suite de notre étude, celui d'entre eux qui la concerne (4). Comme on le verra, le passage diffère assez fortement dans l'original et dans la recension due au compilateur final. Nous devrons tenir compte ici des deux textes.

Le ch. LXXVII décrit les « quatre vents » de l'univers; entendons : les quatre régions entre lesquelles il se partage (cf. *Ez.*, XLII, 20, où les « quatre vents » désignent les quatre côtés d'un édifice). Cette manière de diviser la terre rappelle des conceptions babyloniennes qu'on retrouve habituellement dans la titulature royale akkadienne (« roi des quatre régions », *šar kibrat erbettim*) (5). Les notices consacrées aux régions sont fondées essentiellement sur des jeux de mots (6). Ensuite, dans l'original araméen, l'auteur décrit à un autre point de vue la division de l'orbe terrestre. Il y distingue trois sections : l'une est celle où les hommes passent leur vie; la seconde est pour [.....];

(1) Éd. critique de R. H. CHARLES, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, 1906. Trad. et commentaires : G. BEER, dans KAUTZSCH, *Die apokryphen und Pseudepigraphen*, II, pp. 217-311. F. MARTIN, *Le livre d'Hénoch*, 1906. Surtout R. H. CHARLES, *The book of Enoch*, 1912 (repris en abrégé dans *Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, pp. 163-281).

(2) Éd. critique de R. H. CHARLES, *The Ethiopic version of the Hebrew book of Jubilees*, 1895. Trad. et commentaires : CHARLES, *The Book of Jubilees*, 1902, repris dans *Ap. and Pseud.*, II, pp. 1-81. E. LITTMANN, dans KAUTZSCH, *op. cit.*, II, pp. 31-119. E. TISSERANT, *Fragments syriaques du livre des Jubilés*, *RB.*, XXX, 1921, pp. 55-86, 206-232. F. MARTIN, *Le livre des Jubilés*, *RB.*, XX, 1911, pp. 321-344, 502-533.

(3) J. T. MILIK, *RB.*, LXIII, 1956, p. 60.

(4) J. T. MILIK, *Hénoch au pays des aromates* (ch. XXVIII à XXXII), *Fragments araméens de la grotte 4 de Qumrân*, inf., p. 70. Le fragment du livre astronomique correspondant à *I Hen.*, LXXVII, reconstitué sur la base de deux manuscrits, se trouve à la p. 76. Nous remercions vivement M. l'abbé Milik de nous avoir communiqué le texte de son article avant la rédaction définitive du nôtre, pour nous permettre de tenir compte des fragments de Qumrân.

(5) Cf. P. JENSEN, *Die Kosmologie des Babylonier*, p. 167 ss.

(6) Voir R. H. CHARLES, *The Book of Enoch*, p. 165. Les fragments de 4 Q mettent en évidence le procédé pour deux parties du monde (Nord et Orient).

la troisième est pour les déserts, les [.....] et le « jardin de justice ». Quelque interprétation que l'on donne de cette tripartition, il est clair en tout cas que le « jardin de justice » se situe à la limite extrême du monde (1).

Or le compilateur final du livre d'Hénoch a voulu être plus précis. Dans ce but, il a reporté le sectionnement triple de l'orbe terrestre à l'intérieur de la région appelée Nord : « la quatrième région, appelée Nord, se divise en trois parties. La première d'entre elles est pour l'habitation des hommes; la seconde (consiste) en mers d'eau, en abîmes, en forêts, en fleuves, en ténèbres et en nuages; la troisième région est pour le jardin de justice » (LXXVII, 3). On a donc là une sorte d'itinéraire mythique qui, partant des terres habitées par les hommes (*Jub.*, VIII, 25-30 précisera que le Nord est le domaine des fils de Japhet), aboutit au paradis des élus. Entre les deux s'étend un intervalle où l'on doit franchir toutes sortes d'obstacles, sur lesquels nous reviendrons. Le paradis se situe ainsi quelque part au delà des mers et des abîmes — traduisons : au delà du grand Océan circulaire qui entoure le globe — dans une sorte d'île, à l'extrémité la plus lointaine du quart de la terre appelé Nord. Il importe peu que l'original araméen ignore cette dernière précision. Si le compilateur final l'ajoute au texte dont il modifie sensiblement la teneur, c'est sans doute pour faire écho à des conceptions courantes. On verra qu'en effet d'autres passages du livre fournissent une base à sa manière de voir : sa transformation du texte primitif est donc harmonisante.

Les VV. 4 et ss. reviennent à des considérations générales sur trois faits importants : 7 hautes montagnes, 7 grands fleuves, 7 grandes îles. On n'est plus alors dans la description du Nord (bien que *Jub.*, VIII, 29 y situe les 5 îles de la « grande mer » signalée en *I Hen.*, LXXVII, 8). En effet, plusieurs des « grands fleuves » coulent dans un territoire que *Jub.*, VIII attribue aux fils de Sem, donc dans le quart oriental de la

(1) Pour l'interprétation de cet endroit du texte, nous songeons à trois cercles concentriques. Celui du centre est fait « pour que les hommes y mènent leur vie ». Un second cercle l'entoure; en recourant à l'eth. pour combler en cet endroit la lacune du texte, nous y placerions « les mers d'eau, les abîmes et les fleuves » (les forêts paraissant ici hors de contexte). Enfin vient le cercle périphérique, réservé « aux déserts, aux ténèbres (cf. eth. : les ténèbres sont citées en dernier lieu et les nuages qui leur sont associés pourraient être secondaires) et au jardin de justice ». De ce fait, rien n'est dit dans le texte au sujet de la localisation exacte du jardin, sinon qu'il est à l'extrémité du monde. La proximité des ténèbres par rapport au jardin est assurée par la double section qui rapporte les « Voyages d'Hénoch », aussi bien dans l'eth. que dans les fragments de Qumrân publiés ici même par J. T. Milik (4 QHen^{d}, ligne 8). Quant aux « déserts », nous y verrions volontiers soit le « lieu horrible et désert » où sont châtiés les anges rebelles et que *I Hen.*, XVIII 12 place à l'extrémité de la terre et des cieux (cf. aussi XXI 2), soit encore le désert où est châtié Béhémoth (*I Hen.*, LX, 8).

terre et vers son centre, tandis qu'un autre est dans le domaine de Cham. Aussi les « 7 hautes montagnes » ne doivent-elles pas être confondues avec celles dont il sera question dans les voyages d'Hénoch (*I Hen.*, XVIII, 6; XXIV, 2; XXXII, 1). Comme le note Charles (1), cette division septénaire se rattache, elle aussi, à des conceptions babyloniennes — nouveau trait qui établit un contact entre le « livre des luminaires » et les traditions de la Mésopotamie.

2. *Les paraboles d'Hénoch* (XXXVI-LXXI, *sauf interpolations*).

Les données précédentes, notamment celles que le compilateur a ajoutées au texte du livre, sont confirmées et précisées par *I Hen.*, LXX, qui appartient au livre des Paraboles (2). Ce chapitre est bizarrement constitué de deux parties, successivement à la troisième (1-2) puis à la première personne (3-4). L'ensemble rapporte l'enlèvement d'Hénoch : « (1) Ensuite il advint que son nom fut élevé de son vivant auprès de ce Fils de l'homme et auprès du Seigneur des Esprits, loin de ceux qui habitent sur l'*aride*. (2) Il fut élevé sur le char des vents et son nom disparut d'au milieu d'eux. (3) Depuis ce jour, je ne fus plus compté parmi eux et (Dieu) me fit résider entre les deux vents, entre Nord et Occident, là où les anges prirent des cordeaux afin de mesurer pour moi le lieu des élus et des justes. (4) Là je vis les premiers pères et les saints qui, depuis toute l'éternité, habitent dans ce lieu. » Quant au nom du lieu lui-même, LXXI, 12 l'appelle le « jardin de vie ».

Laissons de côté les problèmes qui sont sans incidence directe sur la présente enquête. Deux détails surtout nous importent. Tout d'abord, le paradis est situé « loin de ceux qui habitent sur l'*aride* ». C'est dire équivalemment qu'il est en dehors de l'*aride* elle-même; l'adaptateur du livre des Luminaires l'entend bien ainsi, qui place le paradis au delà de l'Océan. En second lieu, ce « jardin de vie » est « entre deux vents » (ce qu'on peut traduire : « entre deux régions »), à savoir : « entre le Nord et l'Occident » (3). Dans le quart Nord de la terre (*I Hen.*, LXXVII, 3, eth.), il ne peut donc se situer qu'aux extrêmes confins occidentaux, exactement au N.-O.

(1) R. H. CHARLES, *The Book of Enoch*, p. 166. Cf. P. JENSEN, *op. cit.*, pp. 170-184.

(2) On sait que l'origine du « livre des Paraboles » pose un problème épineux. Leur absence dans les fragments de Qumrân donne un appui sérieux à l'hypothèse d'une origine chrétienne (J. T. MILIK, *Dix ans de Découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957, p. 31). Si l'auteur de cette section était aussi le compilateur qui a résumé le « livre des luminaires du ciel », on s'expliquerait aisément le remaniement de *I Hen.*, LXXVII, 3 que nous venons de signaler.

(3) L. GRY, *art. cit.*, p. 702, s'avoue dérouté par cette indication. Nous y trouvons au contraire l'une des clefs du problème.

3. *Le livre des songes* (LXXXIII-XC).

Dans le second des songes d'Hénoch, qui raconte à mots couverts toute l'histoire humaine, de la création au jugement dernier, le patriarche assiste en esprit à son propre enlèvement (LXXXVII) : « (2) Je levai les yeux de nouveau vers le ciel, et je vis en vision, et voici : du ciel sortirent comme des hommes blancs. Quatre sortirent de ce lieu, et trois étaient avec eux. (3) Ces trois qui sortirent les derniers me saisirent par la main; ils m'enlevèrent des générations de la terre; ils m'élevèrent vers un lieu haut et me montrèrent une tour élevée au-dessus de la terre : toutes les collines lui étaient inférieures. (4) Et l'on me dit : Réside ici jusqu'à ce que tu voies ce qu'il adviendra... »

On ne peut guère, de ce langage symbolique, tirer des précisions géographiques. Encore est-il que l'auteur devait avoir en tête une certaine représentation du paradis où les anges conduisent Hénoch. Le « lieu haut » que domine une « tour » plus élevée que les collines est, de toute évidence, la montagne sacrée où plusieurs textes bibliques localisent la résidence de Dieu. *Is.*, XIV, 13 (qui parle aussi des « cieux » et des « hauteurs des nuées ») l'identifie avec les « cimes de *ṣafôn* » (1), expression appliquée ailleurs à la colline de Sion (*Ps.*, XLVIII, 3). C'est là une allusion certaine à la mythologie phénicienne, qui place sur les « hauteurs de *ṣafôn* » le palais de Baal (2). Malgré les identifications mythiques de *ṣafôn* avec le mont Casios (3) (analogue à celle de *Ps.*, XLVIII, 3, qui applique le nom à Jérusalem), la montagne sacrée demeure en rapport avec le Septentrion de ce monde. D'après les recoupements précédents, on songerait au N.-O. *Ézéchiel*, XXVIII, 13 s. parle tour à tour de la « montagne de Dieu » et du « jardin de Dieu » où le héros du passage séjourne « en Éden ». Plutôt que d'identifier l'Éden avec une contrée orientale d'après *Gen.*, II, 8, on préfère généralement voir ici dans le terme une désignation plus générale (4), comme en *Ez.*, XXXVI, 35 et *Is.*, LI, 3. Cette interprétation peut être retenue. Elle autorise à identifier la montagne sacrée d'*Is.*, XIV et celle d'*Ez.*, XXVIII. Mais dans ce cas, on voit la localisation de l'Éden osciller entre l'Orient (*Gen.*, II, 8) et le Nord (ou le N.-O.). Le fait étonnerait peut-être si les apocryphes ne connaissaient une semblable hésitation, comme on le verra plus loin.

(1) Cf. notre étude : *Isaïe* XIV, 12-15 *et son arrière-plan mythologique*, *RHR.*, CXLIX, 1956, pp. 18-48, notamment la discussion de la p. 21.

(2) *Ibid.*, p. 37.

(3) O. EISSFELDT, *Baal-Zaphon*, 1932.

(4) G. A. COOKE, *The Book of Ezechiel*, *ICC.*, p. 316, rappelle le double sens possible du mot *'eden* dans le langage hébraïque, attesté par la traduction des LXX (« dans les délices du paradis de Dieu »). A. BERTHOLET, *Hezekiel (HAT.)*. p. 101, identifie ici la « montagne de Dieu » avec la « montagne du Nord » d'*Is.*, XIV.

4. *Le premier voyage d'Hénoch* (XVII-XIX).

La section d'introduction du livre d'Hénoch est formée de morceaux assez divers. A partir du chap. XVII, elle retrace les voyages du patriarche aux divers points de la terre. Il y prend connaissance de secrets qui concernent tantôt les phénomènes naturels, tantôt la rétribution des élus et des damnés, anges ou hommes. Nulle part l'interpénétration de la spéculation religieuse et d'une curiosité scientifique encore embryonnaire n'est aussi sensible qu'en cette section du livre. On le voit bien quand sont successivement expliquées l'origine des orages, celle de l'obscurité hivernale, celle des vents ainsi que leur rôle dans le monde, etc. Nous laissons de côté ces éléments qui n'intéressent pas directement notre enquête (1). A la suite de Charles, on peut étudier à part les ch. XVII-XIX, qui forment un tout et paraissent étrangers au reste de la section (2).

Il ressort de XVII, 4 qu'Hénoch part d'abord en direction de l'Ouest. C'est en fonction de cette donnée qu'il faut interpréter le début du passage : « (1) Ils m'enlevèrent et me conduisirent en un lieu dont tous les habitants étaient comme du feu ardent, mais quand ils le voulaient ils apparaissaient comme des hommes. (2) Et ils me conduisirent au lieu des ténèbres (ou : des tempêtes) (3) et sur une montagne dont le plus haut sommet atteignait le ciel. (3) Je vis les lieux des luminaires [les réceptacles des étoiles] (4) et du tonnerre, dans les extrêmes profondeurs où sont l'arc de feu, les flèches et leur carquois, l'épée de feu et tous les éclairs. » Cette description peut rappeler *Gen.*, III, 24, où l'on voit Dieu « placer devant le jardin d'Éden les chérubins (« êtres de feu ») et la flamme du glaive fulgurant (ici : la foudre) pour garder le chemin de l'arbre de vie ». Aussi bien Hénoch voyage-t-il en direction du paradis, progressant sur la route interdite qui conduit à l'arbre de vie. Comme cette route part de l'extrême Occident, il est évident que pour l'auteur la localisation de *Gen.*, III, 25 n'est pas identique à l'Éden oriental de *Gen.*, II, 8.

Le texte poursuit : « (4) Ils m'emmenèrent jusqu'aux eaux de la vie

(1) Somme toute, l'auteur de ces chapitres tente d'intégrer ses notions de géographie et de science — encore fort sommaires — à une synthèse religieuse que domine l'idée de la rétribution des bons et des méchants. Vue ainsi, son œuvre n'apparaît pas comme une suite de rêveries bizarres, mais comme un essai théologique à la mesure de son temps.

(2) R. H. CHARLES, *The Book of Enoch*, p. 2.

(3) Éth. : « tempêtes » (répondant à un gr. γνοφώδη) ; grec. : « ténèbres » (ζοφώδη). On peut hésiter entre les deux leçons, bien que Charles préfère la seconde.

(4) Les « réceptacles des étoiles » ne figurent que dans le grec. On peut se demander si ce n'est pas une ajoute due à *Gen.*, I, 16.

et jusqu'au feu de l'Occident qui reçoit tous les couchers de soleil. (5) J'arrivai à un fleuve de feu où le feu coulait comme de l'eau et se déversait dans la grande mer de l'Occident. (6) Je vis les grands fleuves et j'arrivai [...] (1) à la grande ténèbre, et j'arrivai au lieu où nulle chair ne marche. (7) Je vis les montagnes des ténèbres hivernales et le déversoir de toutes les eaux de l'abîme. (8) Je vis les bouches de tous les fleuves de la terre et la bouche de l'abîme. » Charles et Martin ont relevé plusieurs correspondances entre ces descriptions et la mythologie grecque : Phlégéton (fleuve de feu), Okéanos (mer du couchant, identifiée à la mer infernale), Styx, Achéron et Cocyte (grands fleuves). C'est en effet possible, bien que tous les rapprochements proposés ne soient pas également probants. Mais, la mythologie grecque elle-même dépend vraisemblablement de prototypes orientaux; le livre d'Hénoch pourrait donc en dériver aussi de façon parallèle. Or on remarque ici plusieurs traits qui rappellent des conceptions mésopotamiennes ou phéniciennes : les « eaux de la vie » apparaissent dans le descente d'Ishtar aux enfers (2); les « bouches des fleuves » et la « bouche de l'abîme » se retrouvent dans les documents suméro-akkadiens et à Ugarit, comme on le verra plus loin en détail (3). En tout cas, l'itinéraire suivi par Hénoch l'a visiblement fait remonter depuis l'extrême Occident (4) jusqu'à un point situé plus au Nord (6-7). La suite va le montrer clairement.

En XVIII, 5, Hénoch est parvenu aux extrémités de la terre. Or voici ce qu'il y voit : « (6) Je m'avançai et je vis un lieu brûlant nuit et jour. Il y avait là sept montagnes de pierres précieuses, trois du côté de l'Orient et trois du côté du Sud. (7) Celles qui étaient du côté de l'Orient étaient respectivement de pierre multicolore, de perle et de jaspe (?) (4). Celles qui étaient du côté du Sud étaient de pierre rouge. (8) Celle du milieu allait jusqu'au ciel, tel le trône de Dieu, un trône d'albâtre dont le sommet était de saphir. (9) Je vis un feu ardent, (10) et au delà de ces montagnes un lieu, par delà la grande terre; là les cieux se terminaient. (11) Je vis un gouffre profond avec les colonnes du feu céleste; parmi elles, je vis des colonnes de feu qui tombaient : leur hauteur était sans mesure et leur profondeur était sans mesure. (12) Au delà de ce gouffre, je vis un lieu où il n'y avait ni firmament céleste au-dessus, ni terre ferme au-dessous. Il n'y avait sur lui ni eau ni volatiles.

(1) Le grec lit : « et j'arrivai au grand fleuve et à la grande ténèbre ». La mention du fleuve nous paraît être un doublet du début du verset.
(2) Ishtar est aspergée des « eaux de la vie » quand elle remonte des Enfers *(verso*, l. 34).
(3) Cf. *infra*, p. 61.
(4) Sur l'incertitude du mot, voir la discussion de CHARLES, p. 41.

C'était un lieu désert et horrible. (13) Je vis là sept étoiles, telles de grandes montagnes, qui brûlaient... »

La lumière que le voyageur retrouve au delà de la montagne de ténèbres n'est plus la même qu'ici-bas; c'est celle d'un « lieu brûlant nuit et jour ». L'orientation des sept montagnes montre qu'elles occupent l'angle N.-O. du monde : trois partent de là en direction du Sud et trois en direction de l'Est (1). Celle du milieu, qui est le trône de Dieu, rappelle la Tour du livre des Songes (LXXXVII, 3). Le sommet de saphir est sans doute à rapprocher d'*Ex.*, XXIV, 10 et *Ez.*, I, 26. Mais on doit rappeler aussi que Nabuchodonosor avait décoré « de briques cuites d'émail bleu resplendissant » le faîte de l'*Etemenanki*, réplique terrestre de la montagne divine (2). Ainsi la description de *I Hen.*, XVIII, 8 est conforme à un prototype mésopotamien, que la Bible n'ignore d'ailleurs pas. La position de la montagne divine à l'angle N.-O. du monde coïncide avec celle du « jardin de vie » dans le livre des Paraboles (LXX, 3). Or on sait que ce paradis est situé dans une île, à l'extérieur de l'*aride*. Les sept montagnes paraissent donc représenter la géographie de cette île qui, de ce fait, aurait une allure triangulaire.

Cet ensemble d'indications qui se recoupent éclaire rétrospectivement plusieurs détails des textes bibliques déjà allégués à propos du livre des Songes. On comprend désormais pourquoi, en *Ez.*, XXVIII, 2, l'îlot de Tyr est assimilé au « trône de Dieu » situé « au milieu de la mer ». De même, les pierres précieuses dont sont faites les sept montagnes rappellent la description de l'Éden en *Ez.*, XXVIII, 13 s. L'expression « cimes du Nord » en *Is.*, XIV, 13 se comprend si l'on voit dans le Nord moins un point cardinal qu'une région de l'univers. La montagne divine se situe à sa limite extrême et, au delà d'elle, les cieux se terminent : il ne reste qu'un gouffre chaotique, bien distinct de l'abîme des eaux et séparé du cosmos organisé par des colonnes de feu incommensurables. Dans ce gouffre, le livre d'Hénoch place le châtiment des anges rebelles, assimilés à des étoiles. On se souvient qu'en *Is.*, XIV, 12-15, *Hēlēl*, l'astre du matin (3), est pareillement précipité du haut de la montagne divine jusqu'aux profondeurs de la fosse. De même, en *Ez.*, XXVIII, 16-18, le héros mythique auquel est comparé le roi de

(1) Voir le croquis de CHARLES, p. 41. Cependant le savant commentateur nous semble avoir trop simplifié ici la question. En particulier, nous ne pensons pas qu'il y ait contradiction entre les ch. XVIII et LX, et nous plaçons également au N.-O. la montagne divine et le jardin de justice.

(2) Cf. A. PARROT, *Babylone et l'Ancien Testament*, p. 35.

(3) Sur l'identification de Hēlēl avec l'Ashtar phénicien, voir notre article cité précédemment, *RHR.*, CXLIX, 1956, p. 18 s.

Tyr se voit rejeté de la montagne sainte et il brûle aux yeux des spectateurs. D'après ces parallélismes, le châtiment des anges décrit par le livre d'Hénoch a pour arrière-plan deux textes bibliques qui présentent d'étroites affinités avec la mythologie phénicienne.

Soulignons enfin un dernier trait du voyage d'Hénoch. Dans la région intermédiaire qui sépare l'île aux sept montagnes des lieux habités par les hommes, Hénoch a rencontré une série d'obstacles (XVII, 1-7) qui coïncide pratiquement avec celle qu'énumérait le livre des Luminaires (LXXVII, 3, eth.), à l'exception des forêts. D'une section à l'autre de la compilation hénochienne, on retrouve donc une géographie mythique cohérente. Il est vrai que l'adaptateur final a pu aligner le texte araméen de LXXVII, 3 sur celui du « voyage d'Hénoch ».

5. *Le second voyage d'Hénoch* (XXI-XXXVI).

Le second voyage d'Hénoch ne fait suite au précédent qu'en vertu d'un artifice dû à la compilation finale du livre. En réalité les deux sont parallèles, mais le second est sur plusieurs points plus développé que le premier. Après une digression sur le nom et le rôle des anges (XX), une nouvelle description du gouffre où sont châtiés les anges déchus (XXI) reprend en la détaillant celle du ch. XIX. Puis Hénoch visite le lieu souterrain où les âmes des morts attendent le jugement final (XXII); ce lieu est constitué par des cavités creusées dans la montagne de l'Occident, où l'on est maintenant revenu. Charles remarque que cette localisation de l'entrée du Shéol correspond aux idées grecques, égyptiennes et mésopotamiennes plutôt qu'aux anciennes conceptions hébraïques (1). Il faut cependant noter que les textes bibliques ne parlent guère de l'itinéraire par lequel on pourrait accéder au shéol; sur ce point, le livre d'Hénoch pourrait conserver des idées transmises par tradition orale. Bien mieux, *Is.*, XIV, 12 s. laisse supposer que le shéol est à proximité de la montagne divine, ce qui s'entend si son entrée est vers l'Occident, non loin de la montagne du N.-O. Mais ce texte présente justement des affinités phéniciennes.

De l'ouest, Hénoch remonte vers le N.-O., en suivant le même trajet qu'au ch. XVIII (XXIV s.). Il voit d'abord « une montagne de feu qui jette des flammes jour et nuit » (XXIV, 1) : c'est le « lieu brûlant jour et nuit » dont parle XVIII, 6. En approchant, il découvre sept montagnes de pierre précieuse disposées comme précédemment (cf. XVIII, 7-8),

(1) R. H. CHARLES, *op. cit.*, p. 46. Sur la localisation à l'Occident du monde des morts dans les croyances égyptiennes, cf. A. ERMAN, *La religion des Égyptiens*, p. 247. Sur les croyances babyloniennes, cf. A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic*, p. 171. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

avec au milieu la septième qui est comme un trône et qu'entourent des arbres odoriférants (XXIV, 3). C'est donc un jardin merveilleux, comme en *Ez.*, XXVIII, 13, et l'on peut s'attendre à y trouver le « jardin des justes ». Parmi les arbres, il en est un qui n'a pas de pareil; il ressemble au palmier (XXIV, 4-6). Le ch. XXV apporte l'explication désirable : cette montagne est la résidence divine et ce jardin l'arbre de vie. Son assimilation au palmier n'est pas due au hasard : l'iconographie mésopotamienne connaît ce palmier stylisé gardé par des génies ailés qui l'arrosent avec « l'eau de la vie » (cf. XVII, 4) (1). Nulle chair ne doit toucher à l'arbre jusqu'au jour du jugement; alors « il sera donné aux justes et aux humbles et son fruit servira de nourriture aux élus; il sera planté du côté du Nord dans le lieu saint, dans le temple du Seigneur, le roi éternel » (XXV, 4-5). La dernière phrase laisse entendre que l'arbre de vie sera finalement transplanté dans la Jérusalem nouvelle et la mention du « côté du Nord » fait écho à la localisation de la montagne divine : la Jérusalem nouvelle ne sera-t-elle pas la réplique terrestre de cette résidence qui renferme actuellement l'arbre de vie (cf. *Ps.*, XLVIII, 3)?

Après ce voyage au N.-O., Hénoch revient en Palestine et à Jérusalem, centre de la terre (XXVI, 1-2). La description de la terre sainte qui s'intercale en cet endroit mêle à la géographie réelle des traits tirés des textes eschatologiques d'Ézéchiel et de Zacharie. Puis Hénoch effectue vers l'Orient un voyage analogue à celui qu'il a fait précédemment à l'Occident. Si les premières étapes le conduisent dans un « pays des aromates » où l'on reconnaît d'abord le désert arabe (XXVIII s.) (2), les suivantes s'éloignent progressivement vers l'extrémité orientale de la terre (XXX, 1-XXXII, 1). Pour les reconstituer avec exactitude, les fragments araméens fournissent très à propos des éléments qui éclairent les incertitudes et les obscurités du grec et de l'éthiopien (3). Par exemple, en XXXII, 1, les deux versions mentionnent sept montagnes du N.-E., qui sont visiblement là pour faire pendant aux sept montagnes de la résidence divine, au N.-O. Or, comme elles semblent placées en deçà de l'Océan, on hésite à situer exactement l'Éden par rapport à elles. Mais dans l'araméen, le chiffre sept ne paraît pas : il s'agit donc d'une précision secondaire, et les montagnes du N.-E. sont sur le continent. Au delà d'elles, Hénoch progresse encore en traversant la mer

(1) Par exemple, H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, pl. 90.
(2) C'est la réputation de l'Arabie chez HÉRODOTE, III, 107-113.
(3) Voir *infra*, dans l'article de J. T. MILIK, les textes complémentaires de 4QHen^{d} (p. 71). On notera que XXXII, 1 et 3 se présente déjà de façons différentes dans le grec et dans l'éthiopien.

Érythrée (l'Océan Indien prolongé à l'Est de la terre). Enfin il franchit une barrière de ténèbres (XXXII, 2, aram.) qui se substitue heureusement à l'énigmatique Zotiel du grec, devenu en éthiopien « l'ange Zotiel ». C'est alors qu'Hénoch parvient au « jardin de justice ». Il y voit, au milieu d'arbres magnifiques, l'arbre de connaissance : son fût est semblable à celui d'un pin, son feuillage à celui d'un caroubier, et ses fruits sont comme des grappes de vigne (XXXII, 1-6). Pour expliquer les données de *Gen.*, II-III et les harmoniser avec sa représentation du monde, l'auteur a donc été amené à distinguer deux « jardins de justice ». L'un est apparemment l'Éden ancien où Adam subit son épreuve et où demeure encore l'arbre de connaissance; il est situé dans une île au N.-E. du monde. L'autre, situé dans l'île du N.-O., est le paradis où Dieu a transporté l'arbre de vie après la chute (*Gen.*, III) : c'est là que résidera Hénoch après son enlèvement. Pour terminer son voyage, Hénoch revient à l'extrémité orientale du monde. De là, il effectue un périple complet de la terre (XXXIII-XXXVI).

L'élément caractéristique de ce voyage est le dédoublement du paradis. On se l'explique comme une tentative pour harmoniser entre elles des données divergentes également traditionnelles : celle de *Gen.*, II, qui place le jardin d'Éden « du côté de l'Orient »; celle d'*Is.*, XIV, qui place le séjour divin sur la montagne du Nord; celle d'*Ez.*, XXVIII, qui identifie l'Éden et la montagne divine. Le résultat est une synthèse qu'on pourrait résumer comme suit. Dieu réside au paradis sur la montagne du N.-O. Avant de créer l'homme, il a planté un « jardin de justice » au N.-E.; c'était une réplique du « jardin de justice » du paradis. Il y a temporairement transporté l'arbre de vie; mais après la chute il l'a ramené au paradis du N.-O. C'est dans ce paradis qu'il a transféré Hénoch, pour l'y mettre en réserve en attendant le jour du jugement. Au jour du jugement, il plantera l'arbre de vie dans la Jérusalem nouvelle où vivront les justes; comme l'Éden primitif, cette ville sainte sera alors la réplique terrestre de la demeure divine. Aucun des textes hénochiens rencontrés jusqu'ici n'est en contradiction avec une telle représentation des choses qui, cependant, suppose une interprétation de *Gen.*, II-III assez subtile. On peut donc estimer qu'elle n'est pas une innovation de l'auteur de *I Hen.*, XXI-XXXVI, mais une exégèse reçue dans le milieu érudit auquel il appartient. Toutefois cette synthèse n'est pas sans faille. En plaçant notamment l'Éden primitif à la limite orientale du monde (au N.-E.), elle rend bien difficile l'intelligence de *Gen.*, II, 10-14 et plus encore de *Gen.*, IV, 16, à moins de tabler encore en ce dernier texte sur un dédoublement de l'Éden. La même difficulté va reparaître dans les documents apparentés

au livre d'Hénoch : le livre de Noé, dont les fragments épars ont été conservés en *I Hen.* (1), et surtout le livre des Jubilés.

6. *Fragments du livre de Noé* (*I Hen.*, VI-XI ; LIV-LV, 2 ; LXV-LXIX, 25 ; CVI-CVII).

Trois passages des fragments noachiques sont en rapport avec notre sujet. En *I Hen.*, LX, 7-9, le narrateur explique la localisation actuelle des deux monstres primitifs Béhémoth et Léviathan (2). Tandis que Léviathan, monstre femelle, a été placé sous les eaux, Béhémoth, monstre mâle, « occupe avec sa poitrine un désert nommé Dûîdâîn (3), à l'Orient du jardin où demeurent les élus et les justes, là où Dieu enleva mon grand-père, le septième depuis Adam ». Après Kohut, Charles considère comme probable l'identification de Dûîdâîn avec le pays de Nod, « à l'Orient de l'Eden » (*Gen.*, IV, 6) (4). L'équivalence repose sur un fondement bien fragile (*Nud* devenu *Naid*, puis *Dain* et les autres formes du terme en eth.). En fait, il faut probablement songer à l'un de ces « déserts » que le fragment araméen parallèle à LXXVII, 3 place vers le pourtour extérieur de l'orbe terrestre, non loin du « jardin de justice ». « A l'Orient de l'Eden » s'entendrait mal si l'Eden était à l'extrême Orient (XXXII). Au contraire, par rapport au « jardin de justice » du N.-O. (identifié à l'Eden, cf. *Ez.*, XXVIII, 13), le séjour de Béhémoth se voit localiser tout au Nord de la terre, dans une sorte d'île déserte, celui de Léviathan étant dans l'Océan qui entoure la terre.

D'autre part, *I Hen.*, CVI, 7-8 précise qu'au moment de la naissance de Noé, Methushélah s'en va consulter Hénoch « aux extrémités de la terre » (*'asnâfa medr* : cf. XVIII, 5 ; XXIII, 1 ; XXXIII, 1 ; XXXIV, 1 ; XXXV, 1 ; XXXVI, 1 ; LXXVI, 1 ; quant à l'expression, cf. *Ps.*, LXXII, 8, où l'héb. *'afsey 'èrès* aboutit à l'éth. *'asnâfa 'âlam*). Bien qu'il ne s'agisse pas encore de l'assomption définitive d'Hénoch mais seulement du séjour rapporté par *Jub.*, IV, 21, et *I Hen.*, XII, s., il est

(1) Il faudrait y joindre l'apocryphe de Qumrân I publié récemment : N. AVIGAD et Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon*, Jérusalem, 1956. On trouve là, dans les premières colonnes, un récit autobiographique de Lamech qui recoupe les fragments noachiques du livre d'Hénoch.

(2) L'association de Léviathan, le « serpent fuyard » (*Is.*, XXVII, 1), avec les eaux marines est une donnée traditionnelle (cf. *Job.*, VII, 12) qui paraît dériver de la mythologie phénicienne : le monstre *ltn* est attesté à Ugarit (*Baal*, I*, I, 1, 28). Mais la transformation de Béhémoth et Léviathan (*Job.*, XL, 15-24) en un couple de monstres semble dénoter une influence secondaire du couple mésopotamien Apsu-Tiamat.

(3) Le mot est incertain. L'éth. porte : *Dûîdâîm*, *Dûnadâîn*, *Dûndâîn*, *Dêndâîn*, *Dêîn*.

(4) CHARLES, *The book of Enoch*, p. 115. Autres références à Béhémoth et Léviathan : *II Bar.*, XXIX, 4 (CHARLES, *The Apocalypse of Baruch*, p. 53) ; *IV Esdr.*, VI, 49-52 (L. GRY, *Les dires prophétiques d'Esdras*, pp. 124-127).

précisé qu'Hénoch demeure là « parmi les anges » (1). Ce détail ne laisse aucun doute sur l'endroit en question : il est sûrement identique au séjour des élus. De même, dans le fragment d'apocalypse noachique conservé en 1 *Hen.*, LXV, 1-LXIX, 25, Noé s'en va trouver Hénoch « aux extrémités de la terre » (LXV, 2). Le livre de Noé se réfère donc à la même géographie mythique que les diverses sections du livre d'Hénoch.

7. *Le livre des Jubilés.*

Nous n'avons pas à étudier ici en détail les données géographiques contenues dans le livre des Jubilés, mais seulement celles qui concernent la localisation de l'Éden primitif et de la demeure divine. Sur ce point, les Jubilés sont plus avares de précision que la compilation hénochienne, dont leur auteur connaît pourtant la plus grande partie (2). Apparemment, l'on se trouve en présence d'une synthèse cohérente; mais si l'on y regarde de plus près, la cohérence apparaît assez factice.

Au chap. III, Adam et Ève sont introduits dans le jardin d'Éden après leur création, puis ramenés après leur chute « au pays de leur création » (III, 32). Le jardin est donc un domaine à part du reste du monde. En IV, 23, Hénoch est conduit après son enlèvement « dans le jardin d'Éden ». En IV, 26, l'auteur énumère les quatre lieux saints de la terre : le jardin d'Éden, la montagne de l'Orient, le mont Sinaï et le mont Sion. Au chap. VIII, 16 s., dans une description du monde qui combine les données de *Gen.*, II, 10-14 et celles de *Gen.*, X, le jardin d'Éden est situé à la limite orientale du territoire de Sem, en concordance avec *Gen.*, II, 8. Enfin, en VIII, 19, on énumère trois lieux saints : le jardin d'Éden, qui est la demeure du Seigneur, le Sinaï et Sion. Pour l'auteur du livre, il n'y a donc apparemment qu'un jardin d'Éden, qui est à la fois la résidence divine, le lieu de l'épreuve d'Adam et le séjour d'Hénoch après son enlèvement.

Mais, d'une part, la cartographie du chap. VIII (comme celle de *Gen.*, II, 10-14) est assez incohérente, car on voit mal comment le Gihon qui coule en Afrique peut provenir du jardin d'Éden; l'auteur fait preuve en cet endroit d'une érudition assez sommaire et passablement artificielle. D'autre part, l'énumération des quatre lieux saints en IV, 26 est difficile à expliquer. La « montagne de l'Orient » se laisse mal identifier. La Chronique Rahmani, où S. Ém. le Cardi-

(1) De même : *A Genesis Apocryphon*, col. II, 19 s.

(2) Dans *Jub.*, IV, 17 s., la notice consacrée à Hénoch fait allusion, semble-t-il, à toutes les sections de *I Hen.*, à l'exception du livre des Paraboles.

nal Tisserant a repéré des fragments des Jubilés (1), la remplace par la montagne du Midi (où, en iv, 25, Hénoch offre le premier de l'encens), tandis qu'elle substitue la « montagne du Paradis » au jardin d'Éden : c'est au moins l'indice que le recenseur syriaque a senti les difficultés du passage. Enfin l'identification du jardin d'Éden avec la résidence

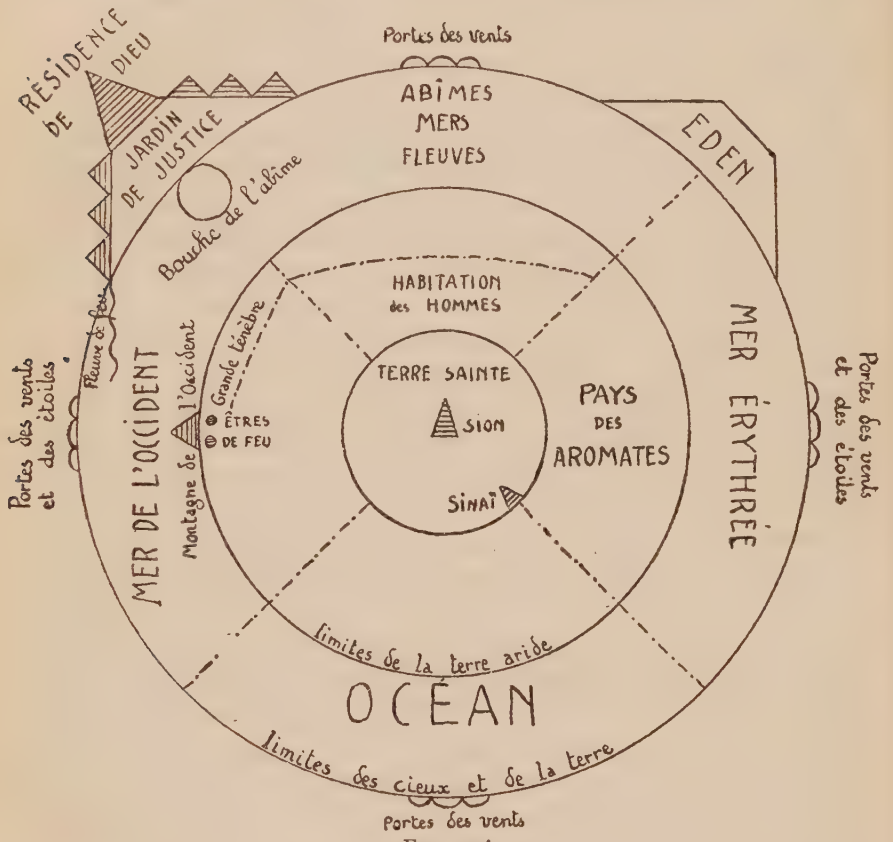


Figure 1

divine en viii, 19 ne contredit-elle pas ii, 7, où ce jardin est seulement créé par Dieu avec l'œuvre du troisième jour?

Tout s'explique si, partant des données hénochiennes qui distinguaient deux Édens (la résidence divine au N.-O. et, à l'Orient, le jardin primitif qui en est la réplique terrestre), l'auteur des Jubilés a tenté de les réduire à l'unité sur la seule base de *Gen.*, ii, 8-14. Mais les données ont résisté à son essai, parce qu'elles étaient incompatibles : le jardin d'Éden où séjourne Hénoch aurait dû être distingué du

(1) E. Tisserant, *Fragments syriaques du livre des Jubilés*, *RB.*, XXX, 1921, p. 55 s.

paradis terrestre situé à la limite orientale du territoire de Sem. En effet, l'énumération de IV, 26 ne s'entend finalement que si la résidence divine est sur la montagne du N.-O., où la place le livre d'Hénoch. Dans ce cas, on comprend l'identification proposée en VIII, 9, et il y a effectivement place pour un autre lieu saint sur une « montagne de l'Orient » qui pourrait être le paradis terrestre de *Gen.*, II, 8. Bref les Jubilés, par les incohérences mêmes d'une synthèse géographique apparemment uniformisée, témoignent indirectement des données exposées dans le livre d'Hénoch.

8. *Synthèse.*

Il est difficile de faire entrer dans une figure claire l'ensemble de cette géographie fantastique. Pourtant les recoupements qui se remarquent entre les diverses parties du livre d'Hénoch font penser que leurs auteurs devaient avoir en tête un schéma assez simple, que chacun a développé selon les besoins de son propre exposé. Les divergences sont peu nombreuses et assez secondaires, si même on admet qu'elles existent. En confrontant l'ensemble des données, nous tenterons donc d'en proposer un schéma synthétique (fig. 1). Nous ne prétendons pas qu'il soit exact en tous ses détails; mais il peut servir à fixer les idées. L'étude des parallélismes qui va suivre s'en trouvera aidée d'autant.

II

C'est du côté du monde grec que nous pousserons nos premières investigations. Comme il serait immense à explorer, nous nous contenterons de quelques exemples caractéristiques. Mais la comparaison de ce domaine avec le monde biblique et juif est assez peu fréquente pour que nous nous y arrêtions un peu lorsque des parallèles précis se présentent.

1. *La géographie mythique de l'Odyssée* (1).

L'Odyssée renferme deux voyages au pays des morts (X, 467-XII, 6 et XXIV, 1 s.). Les indications de géographie mythique y sont rares,

(1) Nous nous référons au texte et à la traduction de V. Bérard, dans la collection G. Budé. V. Bérard distingue dans l'Odyssée plusieurs cycles de poèmes : le voyage de Télémaque (II-IV et XV), les récits chez Alkinoos (I*a*, V-XIII *a*), la vengeance d'Ulysse (XIII *b*-XXIII *a*), plus une ouverture (I) et un final (XIII *b*-XIV). Encore reconnaît-il dans chaque partie des passages secondaires et des gloses plus tardives. Nous prendrons ici l'ensemble de ces « poèmes homériques » comme un tout, bien que l'eschatologie y présente des dissonances; celles-ci n'importent guère à notre objet précis, car la géographie mythique est partout la même.

mais elles valent d'être relevées. Lorsque Circé invite Ulysse à se rendre « chez Hadès et la terrible Perséphone » (x, 491), le héros objecte: « Jamais un noir vaisseau put-il gagner l'Hadès? » (x, 503). C'est donc là un pays « où nulle chair ne marche », pour reprendre l'expression d'*Hénoch*, xvii, 6. Circé indique alors à Ulysse la route à suivre : traverser l'Océan, puis avancer à pied jusqu'aux lieux « où l'Achéron reçoit le Puriphlégéton et les eaux qui du Styx tombent dans le Cocyte » (x, 510 s.). V. Bérard a cherché à localiser cet itinéraire quelque part sur la côte occidentale de l'Italie (1). Mais, tout en reconnaissant ce que les poèmes homériques peuvent devoir aux itinéraires de navigation phéniciens, il ne faut pas oublier que la géographie mythique transpose sur le registre qui lui est propre les indications puisées dans la réalité terrestre; elle les adapte à des schémas tout faits, reçus des générations anciennes, et ce sont ces schémas qui nous importent ici. Or les lieux transocéaniques où coulent les fleuves de l'Hadès ressemblent fort aux parages des « grands fleuves » et du « fleuve de feu » qu'*Hénoch*, xvii, 5-6 situe vers l'extrême Occident. La suite du voyage d'Ulysse confirme cette impression.

En effet, Ulysse atteint bientôt « la passe et les courants profonds de l'Océan où les Cimmériens ont leur pays et ville. Ce peuple vit couvert de nuées et de brumes que jamais n'ont percées les rayons du soleil...; sur ces infortunés pèse une nuit de mort » (x, 510 s.). Strabon a remarqué là-dessus qu'Homère, connaissant probablement par ouï-dire l'habitat des Cimmériens « dans le Bosphore cimmérique vers le Nord et la ténèbre » (πρὸς βορρᾶν καὶ ζοφώδη), les a transférés pour les besoins de la fable en un lieu plus occidental proche de l'Hadès (2). C'est là appréciation de savant. Au v^e^ siècle avant notre ère les Cimmériens ne seront plus tout à fait, pour Hérodote, un peuple mythique (3); mais le poète ionien n'en a encore qu'une vague idée. Il lui est ainsi facile de les intégrer à un schème de géographie mythique qui connaît, quelque part vers le Nord en partant de l'extrême Occident, un « pays de la nuit ». On a vu qu'*Hénoch*, xvii, 6-7 reprend ce même schème. Le séjour des morts se situe donc, chez Homère, vers les mêmes parages du N.-O. où Hénoch place le « jardin de justice ».

La glose tardive d'*Od.*, xi, 57 n'y contredit pas (4). Elle évoque le

(1) *Trad.*, t. II, pp. 158-9.

(2) Strabon, *Geographica*, I, i, 9. Nous utilisons l'édition de F. Müller et F. Dübner, Paris, 1853.

(3) Hérodote, i, 13, 16, 103; iv, 12; vii, 20.

(4) V. Bérard tient les vv. 51-82 pour une glose (épisode d'Elpénor).

séjour d'Elpénor ὑπὸ ζόφον. Le mot ζόφος désigne avant tout la région *obscure* de l'horizon terrestre. D'après *Od.*, III, 335, on songerait à l'Ouest, où la lumière disparaît. Mais *Od.*, IX, 26 et XIII, 241 oppose cette région obscure à l'Est et au Midi sans distinguer entre Nord et Ouest, et Strabon interprète ces deux textes comme si ζόφος y désignait le Nord (1). Il serait étrange que le même mot s'appliquât ainsi tantôt au Nord et tantôt à l'Ouest. On songe davantage à un secteur assez large qui commencerait à l'Occident, où le soleil s'enfonce dans les ténèbres, et continuerait vers le Nord, où la ténèbre atteint son point extrême; autrement dit : le N.-O. C'est pourquoi, dans toutes les références où le mot se présente, V. Bérard le traduit par « Noroît » (Nord-Ouest en vieux fr.) : Elpénor séjourne « au pays de Noroît » (2); c'est là aussi que se situe l'Érèbe (cf. *Od.*, XX, 356). Notons que le dictionnaire de LIDDELL-SCOTT met en rapport étymologique ζέφυρος, le zéphyre, avec ζόφος, le Noroît, en inclinant à voir dans le zéphyre « le vent de Noroît » (3).

Un détail d'*Od.*, IV, 560-568 confirme cette interprétation. Le poète donne là, sur les Champs Élysées où séjournera Ménélas, des renseignements assez généraux. Ces Champs sont évidemment identiques au « Pré d'Asphodèle » où demeurent les Ombres (*Od.*, XI, 539). Or ils sont « aux extrémités de la terre » (IV, 563), πείρατα γαίης, expression qui, dans les LXX, traduit exactement l'héb. *'afsey 'èrèṣ* (*Ps.*, II, 8; XXI, 27; LVIII, 13; LXVI, 7; LXXI, 8; XCVIII, 3 LXX) et correspond à l'éth. *'asnâfa medr* (*I Hen.*, CVI, 8, etc.). Là « la plus douce vie est offerte aux humains..., sans nuages, sans grands hivers, toujours sans pluie; on ne sent que zéphyres dont les risées sifflantes montent de l'Océan pour rafraîchir les hommes » (IV, 566-568). La mention des zéphyres met ce paradis en rapport avec le N.-O. Assez curieusement d'ailleurs, car, comme le remarque V. Bérard (sur *Od.*, IV, 567), le vent du N.-O. « est désagréable et souvent violent dans les mers grecques » (4). Il faut donc qu'un schéma préfabriqué s'impose ici au poète. V. Bérard l'explique par l'origine égyptienne du conte homérique, le zéphyre étant « un vent frais de la mer dans la fournaise du Delta ». Il est bien vrai que le « Pré d'Asphodèle » rappelle les Champs d'Iarou de la mythologie égyptienne (5). Mais, si l'Égypte place à l'Ouest

(1) STRABON, XX, II, 12.
(2) *Trad.*, II, p. 161.
(3) H. G. LIDDELL et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, nouv. éd., p. 755.
(4) *Trad.*, I, pp. 107-108.
(5) A. ERMAN, *La religion des Égyptiens*, p. 251. Cf. J. VANDIER, *La religion égyptienne* (Mana), p. 178. Les deux auteurs s'entendent pour traduire les champs d'Iarou : « champs des roseaux », ce qui les rapproche encore du « Pré d'asphodèles ».

l'entrée du pays des morts parce que le soleil y pénètre lui-même chaque jour par la porte de l'Occident (1), le séjour des glorifiés est situé par elle « sur le côté oriental du ciel, dans sa partie septentrionale, parmi les impérissables » ou encore « parmi les glorifiés, les impérissables qui sont au nord du ciel » ou « à l'est du ciel » (2). On songe ainsi au N.-E., et non au N.-O. comme chez Homère. Le schéma de l'Odyssée provient donc d'une autre source, la même à laquelle se rattache celui qu'a recueilli I Hénoch.

Od., XI, 639 laisse entendre, d'autre part, que le séjour des morts doit se situer vers la source du fleuve Océan, car le retour d'Ulysse après sa consultation des Ombres se fait « en descendant le cours » de ce fleuve. On rappellera ici *I Hen.*, XVII, 7-8 : à proximité du Paradis, Hénoch voit « le déversoir des eaux de l'abîme, les bouches de tous les fleuves de la terre et la bouche de l'abîme » — ces expressions s'entendant de l'origine des courants d'eau terrestre, non de leur point d'arrivée.

Le second voyage chez les morts (*Od.*, XXIV, 1 s.), que les critiques s'accordent à attribuer à un autre auteur que celui des chants précédents (3), parle du voyage vers le Pré d'asphodèles en des termes trop généraux pour apporter à notre enquête des éléments bien nouveaux. Retenons que l'itinéraire suit encore le cours de l'Océan, par delà « le rocher blanc, les portes du soleil et le pays des Rêves » (XXIV, 11-13). Une fois de plus, le point de départ de l'expédition se place à l'extrême Occident; le « rocher blanc » pourrait évoquer la haute montagne que connaît le livre d'Hénoch (XVII, 2).

Ainsi la géographie mythique des poèmes homériques, tout en comportant une terminologie propre et des détails typiquement grecs, se conforme au total à un patron qui, pour l'essentiel, apparaît identique à celui que *I Hen.* présente sous une forme plus élaborée, adaptée aux croyances juives. Son « pays des Cimmériens » légendaires fait pendant au « pays des ténèbres » et ses Champs Élysées au « jardin de justice » : on pourrait les placer sur la même carte schématique que nous avons tenté de dresser.

(1) A. ERMAN, *ibid.*, p. 147. C'est pourquoi les morts sont nommés « les Occidentaux » : J. VANDIER, *loc. cit.*, p. 175 s.

(2) A. ERMAN, p. 251, citant les textes des Pyramides. J. VANDIER, pp. 79-80, distingue dans la doctrine des morts deux conceptions, solaire et stellaire. L'idée des « glorifiés » se rattacherait à la conception stellaire. A. Erman rattache aussi la localisation des bienheureux vers le N.-E. à la présence des étoiles circompolaires regardées comme impérissables.

(3) V. BÉRARD, trad., III, p. 255, énonce les raisons déjà données en 1890 par J. VAN LEEUWEN.

2. *La légende des Hyperboréens.*

Il n'est pas question d'étudier ici dans tous ses détails la légende des Hyperboréens, mais seulement de comparer deux stades de son développement. Le premier est encore représenté chez Hérodote (IV, 32-36), qui fait écho à des traditions anciennes, en particulier à un passage d'Hésiode aujourd'hui perdu (1). Pour Hérodote, les Hyperboréens sont, comme l'indique leur nom, des peuplades vivant dans l'extrême Nord; leur légende est spécialement liée au culte d'Apollon à Délos. L'historien suppose qu'ils ont été connus des Grecs à travers les rapports des Scythes, leurs voisins.

Or chez Hécatée d'Abdère (IV^e^ siècle), la légende prend une autre tournure (2). Le premier fragment conservé du livre d'Hécatée *Sur les Hyperboréens* rapporte ceci : « Il existe dans l'Océan, *face à la Celtique*, une île non moindre que la Sicile. Elle est située vers le Nord (κατὰ τὰς ἄρκτους) et habitée par les Hyperboréens, ainsi nommés parce qu'ils sont les plus éloignés en direction du vent du Nord (τῆς βορείου πνοῆς). Son sol est excellent et très fertile; grâce à sa douce température, on y fait deux récoltes par an » (fr. II, 1). On y pratique principalement le culte d'Apollon (le dieu solaire), à qui est dédiée la cité de l'île et dont les hommes du pays sont prêtres. Apollon lui-même va y séjourner tous les dix-neuf ans, au terme d'un cycle astral et solaire complet. Le caractère exceptionnel de l'île est ainsi lié au fait qu'elle soit un séjour divin.

Dans cette notice, le point à noter est le suivant : Hécatée transporte les Hyperboréens de l'extrême Nord vers l'Ouest de l'Europe (« face à la Celtique »), quoiqu'il ne s'agisse visiblement pas de l'extrême Occident : on est donc au N.-O. Quant à la description de leur île, elle correspond à celle de tous les pays paradisiaques. Selon J. Carcopino, il s'agit là d'une réinterprétation pythagoricienne des fables orphiques (3). Explication assurément recevable. Mais au point de vue où nous nous plaçons ici, il est intéressant de constater que cette réinterprétation adapte la légende des Hyperboréens à un schème de géographie légendaire qui coïncide avec la géographie mythique d'Homère, puisqu'il situe vers le N.-O. un pays d'Utopie répondant au « Pré d'asphodèles » où l'époque ancienne faisait séjourner les morts. Ce schéma est aussi celui du livre d'Hénoch, et l'île des Hyperboréens se place sans difficulté, sur la carte que nous avons tracée, au lieu même

(1) F. Dübner, *Hesiodi Carmina*, fr. CXXXIX, p. 62. Cf. Hérodote, IV, 32.
(2) F. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, II, pp. 386-88.
(3) J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, p. 300.

qui était réservé pour le « jardin de justice ». Bien mieux, on retrouve dans le séjour d'Apollon à *Helixoea* (c'est le nom que lui donne Hécatée, fr. v) un thème parallèle à celui de la résidence divine sur la montagne du N.-O.

3. *Autres légendes.*

Le même schème se rencontre encore en un grand nombre de légendes ou mythes grecs. Ainsi Hésiode, dans la Théogonie, situe le séjour des Gorgones où Persée ira trancher la tête de Méduse « par delà l'Océan, à l'extrémité du monde, du côté de la nuit » (ŷŷ. 274-275), « dans une douce prairie, parmi les fleurs printanières » (ŷ. 278). Comme le ŷ. 275 localise ce lieu enchanté non loin du jardin des Hespérides où Persée fera sa première halte au retour de son expédition, c'est donc qu'on y parvient à partir de l'extrême Occident. Mais par ailleurs, la mention du « côté de la nuit », outre qu'elle rappelle le « pays de l'ombre » connu à la fois d'Homère et du livre d'Hénoch, indique que les Gorgones séjournent plus au Nord. On retrouve de la sorte la localisation du paradis d'Hénoch, vers le N.-O.

Diodore de Sicile rapporte aussi une légende d'Ammon liée au cycle de Dionysos (III, 68-69) (1). Ammon est ici roi de Libye. Il cache Héraclès, son fils, dans une cité de Nysa qui se place par delà la « Corne d'Hespéros », dans une île qu'entoure le fleuve Triton. La description de l'île reprend des traits qu'on a rencontrés précédemment, soit dans le pays des Hyperboréens, soit dans le séjour des Gorgones : sol fertile, belles prairies irriguées, arbres à fruits de toutes espèces, vignes, vents favorables. En outre, les hommes sont censés y atteindre une grande longévité. La grotte de Dionysos est sise dans un cadre paradisiaque : rochers étincelants de pourpre et d'azur, végétation qui témoigne d'un éternel printemps, avec ses arbres toujours verts et ses fruits délicieux. Ces détails suffisent à montrer que, si la localisation de Nysa reste vague (du côté du Couchant), le thème général est identique à celui des légendes précédentes. Les parallélismes avec *I Hen.*, XVIII s., sont particulièrement frappants. Or il s'agit là d'une réinterprétation tardive de la légende de Dionysos, postérieure à la conquête de l'Égypte par Alexandre, puisque Zeus y est identifié au dieu Ammon, vénéré dans l'oasis de Libye et devenu pour la circonstance roi du pays. En outre, la localisation de Nysa ne correspond pas aux versions plus anciennes de la légende (2). Tout se passe

(1) DIODORE DE SICILE, éd. Dindorf-Müller, I, p. 179 s.
(2) Cf. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et latine*, p. 127 A.

comme si on avait imposé à celle-ci le même schème géographique qu'au pays des Hyperboréens. J. Carcopino voit encore dans cette légende d'Ammon une fabrication des « officines orphiques » (1). Il faut donc croire que celles-ci avaient à leur disposition un prototype de géographie mythique qu'elles transportaient partout.

On pourrait encore citer d'autres textes : ceux qui concernent l'Ile des bienheureux, sise à proximité du tribunal des trois juges infernaux (Platon, *Gorgias*, lxxix; Strabon, III, ii, 13); ceux qui décrivent le jardin des Hespérides ou l'île d'Érythie, pays de Géryon (2). Mais il suffit à notre propos d'avoir montré la coïncidence du schéma géographique si abondamment attesté dans le milieu grec, soit ancien (Homère et Hésiode), soit tardif (chez Hécatée d'Abdère et dans le courant orphique), avec celui que nous avons rencontré dans I Hénoch. Comment expliquer un tel parallélisme? Le livre d'Hénoch serait-il tellement influencé par l'hellénisme, peut-être même par la tradition orphique et pythagoricienne?

4. *La géographie mythique des Grecs et le livre d'Hénoch.*

Des géographes tardifs, comme Strabon (III, ii, 13), ont pensé que la description de tant de pays fabuleux invariablement situés quelque part vers l'Ouest ne faisait que transposer poétiquement certains souvenirs rapportés d'Espagne par les navigateurs phéniciens. Pour une part, une telle influence n'est pas niable, et l'on a peut-être raison de retrouver les oranges d'Espagne derrière les pommes d'or du jardin des Hespérides, encore que leur recherche par Héraclès rappelle fort la quête de la plante d'immortalité par Gilgamesh... Mais la question est plus complexe. En effet, si l'on reconnaît peu ou prou des allusions de ce genre dans les textes légendaires qui donnent quelques précisions topographiques (les voyages d'Ulysse, le règne d'Ammon en Libye, la situation de l'île des Hyperboréens face à la Celtique, voire le voyage d'Héraclès jusqu'au jardin des Hespérides), le schéma uniforme qu'on retrouve derrière tous ces itinéraires a une allure beaucoup plus primitive.

Portant sur la localisation d'un séjour divin, il est essentiellement mythique, même quand le mythe ancien tend à s'y dégrader en folklore. Ses éléments ont d'autant moins de rapports avec la géographie réelle de la Méditerranée orientale que les textes où on l'étudie ont un

(1) J. Carcopino, *op. cit.*, pp. 301-302.

(2) P. Grimal, *op. cit.*, pp. 166 A, 194 A, 209 B. Noter que Géryon est, par son père Chrysaor, le petit-fils de Méduse. Or on a vu qu'Hésiode place au N.-O. le séjour des Gorgones; celui de Géryon se situe dans les mêmes parages.

contenu mythique plus pur : ainsi pour le séjour des Gorgones chez Hésiode, voire même pour le voyage d'Ulysse aux Enfers, où le périple en Méditerranée est prolongé par une mystérieuse croisière sur l'Océan. Enfin, il arrive que ce schéma soit imposé de force à des thèmes anciens qui n'y étaient pas primitivement adaptés, notamment dans les légendes des Hyperboréens et d'Ammon. Or, dans ces cas eux-mêmes, l'influence orphique ou pythagoricienne qu'on discerne dans les légendes laisse entrevoir l'origine mythique du schéma géographique, conservé dans des cercles religieux fermés qui l'utilisaient pour exprimer leurs croyances. Bref, les éléments empruntés aux récits des navigateurs phéniciens n'apportent que des broderies secondaires, qui ne modifient pas la substance d'un canevas fondamental connu des Grecs dès l'époque la plus ancienne, adapté au cours des âges à des thèmes légendaires très divers, conservé sous une forme étonnamment stable jusqu'à l'époque alexandrine et au delà.

Or le livre d'Hénoch ne paraît pas en connaître d'autre, si l'on en juge par la carte que nous avons dressée à partir de ses indications. Même dans les légendes des Hyperboréens et d'Ammon, les traits empruntés à la géographie réelle sont, au total, plus marqués que ceux qu'on relève dans les voyages d'Hénoch. Bien mieux, le thème de la résidence divine est, chez Hénoch, beaucoup plus développé que dans aucun de ses parallèles grecs, et cela en liaison manifeste avec des textes bibliques comme *Is.*, XIV et *Ez.*, XXVIII. Ces indices empêchent d'attribuer purement et simplement à une influence grecque, fût-ce celle des cercles pythagoriciens, les spéculations de l'apocryphe juif. On songe plutôt à une dépendance *parallèle* d'Hénoch et des légendes grecques par rapport à un prototype très ancien, qu'il faut alors chercher du côté de la Phénicie ou de la Mésopotamie. On comprend que, par l'Asie mineure et l'Ionie, il ait passé dans la tradition grecque bien avant Homère et Hésiode, tandis que la tradition juive le conservait d'une façon indépendante sous une forme peu évoluée jusqu'à une date tardive. Il nous faut donc maintenant nous tourner vers les sources orientales pour voir si le prototype en question y est effectivement attesté.

III

L'épopée de Gilgamesh rapporte un voyage du héros au pays mythique où demeure son ancêtre Utnapishtim. Il espère trouver là le secret de l'immortalité, que les dieux ont accordée au seul survivant du Déluge. C'est ce que Ch. Virolleaud a justement appelé « le voyage de

Gilgamesh au paradis » (1). En suivant les péripéties de ce voyage, nous comparerons la géographie qui lui sert de cadre à celle que nous avons rencontrée dans le livre d'Hénoch et dans les légendes grecques.

1. *Utnapishtim le lointain.*

Utnapishtim demeure dans un pays très éloigné. Ce trait est tellement caractéristique que le héros lui-même est qualifié plus d'une fois de « lointain » (*rûqu;* par ex. XI, 1). On songe naturellement aux « extrémités du monde » ou *I Hen.* place le « jardin des justes » (cf. XVIII, 10-12; pour l'expression, CVI, 8, etc.), Hésiode le séjour des Gorgones (*Théog.*, 275) et Homère les Champs Élysées (*Od.*, IV, 563).

2. *Le mont Mashu.*

Sur la route qui le conduit vers son ancêtre, Gilgamesh rencontre un premier obstacle : le mont Mashu, dont le nom signifie « jumeaux » (2). On a jadis pensé au Liban, formé de deux chaînes parallèles (Jensen, suivi par Ebeling (3)). Après son franchissement par la trouée de Homs, Gilgamesh se retrouverait en Syrie, sur le rivage de la Méditerranée. Admettons qu'en effet la réputation de la lointaine chaîne du Liban ait pu donner naissance, dans une certaine mesure, à l'imagerie mythique du Mashu, à une époque où l'horizon géographique des Mésopotamiens ne s'étendait pas au delà de la Syrie (4). Il reste que le mythe au stade où nous le saisissons ici, semble supposer un univers un peu moins limité. Le voyage de Gilgamesh le conduit plus loin que son expédition contre le géant Humbaba, gardien du pays des cèdres : arrivé au Mashu, il a atteint les limites du monde habité par les hommes, non loin de l'océan circulaire qui entoure la terre.

(1) Cf. Ch. Virolleaud, *Le voyage de Gilgamesh au paradis*, *RHR.*, CI, 1930, pp. 202-215. Pour la traduction du texte, nous avons à notre disposition celles de E. Ebeling, dans : H. Gressmann, *AOT.*², p. 150 s.; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament parallels*, Chicago, 1949; E. A. Speiser, dans : Pritchard, *ANET.*, p. 60 s.; F. M. Th. de Liagre Böhl, *Het Gilgamesj-Epos*, Amsterdam, 1952. Traduction française de G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, 1939, à compléter par : *Le Déluge babylonien*, Paris, 1952. Voir également le matériel supplémentaire présenté par A. L. Oppenheim, *Mesopotamian Mythology* II, *Orientalia*, XVII, 1948, p. 17 ss.

(2) Böhl traduit IX, II, 1 : « De berg heet de Tweeling », et par la suite écrit toujours, au lieu de « Mont Mashu » : « Tweelingsberg ». On notera qu'il en rapproche les « colonnes d'Hercule » de la légende grecque (*op. cit.*, pp. 61-62 et 134).

(3) Cf. *AOT.*, p. 168, note *b*. Virolleaud (*loc. cit.*, p. 205) ne mentionne cette opinion que pour en souligner la faiblesse.

(4) On songe ici à l'ancienne géographie sumérienne, dont l'horizon occidental ne s'étendait pas au-delà du pays montagneux de Martu. Ainsi, par exemple, dans l'épopée d'Enmerkar (en traduction française : S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, pp. 165-166) ou dans la lamentation sur la ruine d'Agadé (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, p. 188 : « Die Martu-Nomaden des Gebirges »). Le dieu Martu lui-même demeure « am Ende des fernen Berglandes » (*Sumer. u. akk. Hymnen und Gebete*, p. 62).

Cette montagne, précise le texte akkadien, « veille sur le soleil à son coucher et à son lever » (IX, II, 9) (1). Il existe donc à l'Occident et à l'Orient deux monts Mashu qui se font pendant : ce sont les pics « jumeaux » entre lesquels le soleil se lève et se couche aux deux horizons opposés. Une telle représentation est attestée pour le soleil levant dans la glytique mésopotamienne dès l'époque archaïque : l'astre-dieu apparaît entre deux cimes (2).

Ch. Virolleaud a cherché à localiser la montagne dans une autre direction. Rien n'indique, pense-t-il, que Gilgamesh se soit avancé vers le Couchant; par contre, il existe un mont Masios en Arménie, sur la rive droite du Tigre. Gilgamesh serait ainsi parti vers le Nord, et il faudrait chercher le paradis d'Utnapishtim « au delà de l'océan qui entoure le monde, ...au pied du Caucase ou dans le Sud de la Russie, en Crimée peut-être » (3). A l'appui de cette thèse, Virolleaud remarque que, dans le roman d'Alexandre (qui, on le sait, démarque l'épopée de Gilgamesh), le héros va chercher la fontaine de jouvence au pays des Scythes et, pour cela, traverse le Masios. Mais, d'une part, l'appel à la légende d'Alexandre n'a pas une valeur absolue : la tradition grecque a pu transformer la géographie mythique de l'épopée de Gilgamesh en fonction des expéditions réelles menées par le roi de Macédoine; à moins qu'on ne reconnaisse ici une influence secondaire de la légende d'Héraklès passant par le Caucase pour atteindre le jardin des Hespérides (4). On verra d'ailleurs plus loin que la recension juive de la légende d'Alexandre le conduit en Afrique, dans la direction de l'Occident, à travers un itinéraire qui n'est pas sans rappeler celui de Gilgamesh. D'autre part, en dehors même de l'indication déjà donnée précédemment, il existe d'autres signes que le Mashu est bien à l'Ouest. Dans la recension babylonienne de l'épopée, Gilgamesh déclare à Sursanabu qu'il a fait « un long voyage (depuis) le lever du soleil » (X, IV, 10) (5). On note d'ailleurs qu'il suit la route du soleil

(1) Avec Heidel, Speiser et Oppenheim. Par contre Virolleaud et Ebeling appliquent l'expression aux hommes-scorpions dont ils font les compagnons du soleil dans sa course. Nous tenons ceux-ci au contraire pour les gardiens des portes que franchit le soleil chaque soir et chaque matin (cf. *infra*). Böhl, tout en leur attribuant aussi ce rôle, leur applique pourtant le vers IX, II, 9.

(2) Cf. G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, III, p. 618. Th. H. Gaster, *Les plus anciens contes de l'humanité* (trad. fr., Paris, 1953), pl. V et p. 51. Pritchard, *ANEP.*, n° 683, p. 220. A. L. Oppenheim, *art. cit.*, *Orientalia* XVII, p. 46, avec renvoi à H. et J. Lewy, *H.U.C.A.*, XVII, p. 135.

(3) Ch. Virolleaud, *art. cit.*, p. 206. En sens inverse : Böhl, *Het Gilgamesj-Epos*, p. 134, qui repousse explicitement cette hypothèse.

(4) P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 196 A. On retrouvera plus loin des thèmes analogues à celui du jardin des Hespérides (cf. *infra :* le pays aux arbres de pierres précieuses).

(5) Trad. de Heidel, p. 71. Speiser traduit un peu différemment, mais en admettant

(IX, IV, 46) si bien que l'astre-dieu peut l'interpeller au passage (fragment bab., I, 5).

Le mont Mashu où parvient Gilgamesh se situe donc au Couchant. Ce n'est pas une montagne ordinaire, car « ses sommets atteignent la voûte du ciel et sa poitrine l'*arallu* (IX, II, 4-5). Or Hénoch, au cours de son premier voyage, est aussi conduit d'abord à la grande montagne de l'Occident « dont le plus haut sommet atteint le ciel » (*I Hen.*, XVII, 2) : la coïncidence est frappante. Dans les légendes grecques, le même trait ne subsiste que sous des formes plus ou moins dégradées, comme le Rocher blanc et les Portes du soleil d'*Od.*, XXIV, 13.

3. *Les hommes-scorpions.*

Des hommes-scorpions gardent la porte du mont Mashu. « Leur éclat est effrayant et leur regard mortel; leur splendeur terrible couvre la montagne » (IX, II, 7-8). On songe aux personnages — génies ou dieux secondaires — qui, dans la représentation de Shamash déjà alléguée, ouvrent les vantaux de la montagne quand le soleil paraît entre ses deux cimes jumelles (1) : il en existe évidemment de semblables à l'Occident. Rappelons qu'Hénoch, avant de parvenir à la grande montagne de l'Occident, voit également « des êtres de feu qui, lorsqu'ils le veulent, apparaissent comme des hommes » (XVII, 1). Ne font-ils pas écho aux hommes-scorpions de la mythologie babylonienne, tout comme aussi les *kerubs* qui, en *Gen.*, III, 24, « gardent le chemin de l'arbre de vie »?

4. *La montagne de ténèbres.*

Grâce à son ascendance divine, Gilgamesh se voit ouvrir la porte de la montagne. A partir de ce moment, il s'engage sur un chemin ténébreux, apparemment celui que suit Shamash dans sa course nocturne. D'après T. H. Gaster, la route en question s'enfoncerait en souterrain dans la montagne (2). C'est en effet l'interprétation la plus obvie

que le voyage lointain suit en effet la route du soleil vers l'Occident (*ANET.*, p. 89, note 152). EBELING entendait au contraire : « un lointain voyage (vers) le lever du soleil » (*AOT.*, p. 194). L'ensemble du texte contredit cette façon de rendre un passage elliptique.

(1) É. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 60 et 86. Cf. aussi *supra* note 2, p. 56, Tell Halaf a livré des hommes-scorpions en forme de sphinx (M. von OPPENHEIM, *Tell Halaf*, trad. fr. Paris, 1939, pl. XXXI-XXXII). Voir aussi : P. AMIET, *RA.*, L, 1956, p. 115; *ANEP.*, n° 519, p. 176 (en forme de centaure). BÖHL relève la taille gigantesque des hommes-scorpions et traduit : « Schorpioenreus » (« géant-scorpion »). N'y a-t-il pas une lointaine réminiscence de ces êtres hybrides dans les griffons de la légende grecque, qui gardent l'or d'Apollon (dieu solaire) au pays ténébreux des Hyperboréens (HÉRODOTE, IV, 13)?

(2) Th. H. GASTER, *Les plus anciens contes de l'humanité*, p. 51.

puisque Shamash, à l'issue du jour, entre dans le monde souterrain afin de rejoindre par là l'Orient de la terre. Pourtant, la suite du récit ne donne pas l'impression d'un voyage sous terre, car, après la montagne de ténèbres, Gilgamesh se retrouve au bord de l'océan. Du moins a-t-il franchi les limites du monde accessible aux humains, comme le lui déclarent les hommes-scorpions : « Personne n'a jamais pu réaliser ce voyage; nul n'a jamais parcouru les sentiers de la montagne » (IX, III, 8-9). Ici, la géographie du mythe se raccorde donc sur la géographie expérimentale, dont la « montagne de l'Occident » constituait la limite idéale.

Gilgamesh chemine dans la montagne pendant douze heures-doubles. A chaque étape revient le refrain du conteur : « Dense est la ténèbre et il n'y a pas de lumière ». A la neuvième heure-double, il sent sur sa face le vent du Nord (*iltânu:* IX, v, 38-39). Cette indication est précieuse, car elle montre dans quelle direction marche alors le héros : parti de l'extrême Occident, il fait face au Nord. Il va donc vers le Nord-Ouest. A la onzième heure-double, la lumière commence à poindre. A la douzième, il fait clair. Bien que cela ne soit pas dit explicitement, on ne peut douter qu'il s'agisse d'un jour perpétuel, comme il sied à un pays merveilleux.

Revenons au premier voyage d'Hénoch (*I Hen.*, XVII-XVIII). Entre son départ de l'extrême Occident et son arrivée à la montagne du N.-O., Hénoch atteint « le lieu où nulle chair ne marche », et il voit « la grande ténèbre », la « montagne des ténèbres de l'hiver ». De même le livre des Luminaires (en recension éthiopienne) situe dans la région appelée Nord, entre la zone habitée par les hommes et le paradis des élus, un lieu « de ténèbres et de nuages » (1) (*I Hen.*, LXXVIII, 3). La similitude des thèmes est frappante. La Grèce offre aussi des parallèles. Ce sont les ténèbres du pays des Cimmériens que traverse Ulysse (*Od.*, x, 510 s.), l'obscurité du Noroît où séjourne Elpénor, la situation du pays des Gorgones, au N.-O., « du côté de la nuit » (*Théog.*, 275). Enfin la recension juive de la légende d'Alexandre rapporte que le roi traversa les « montagnes de ténèbres » pour parvenir au pays des Amazones (2). Sans doute la tradition grecque, représentée par Strabon, place-t-elle les monts des Amazones dans la région du Caucase, vers l'Albanie et non loin de l'Hyrcanie (3). Mais la tradition juive, dans le Talmud et les textes parallèles, songe sûrement à une région occidentale, car la cité des Amazones y porte le nom de *Qartagina*

(1) Sur cette association des ténèbres et des nuages, cf. *Soph.*, I, 16.
(2) *Talm. Jer.*, *Baba Mets.* 8 c; *Wayyikra Rabba*, 27; *Bereshit Rabba*, 33 /1.
(3) STRABON, *Geogr.*, XI, v, 1, 4.

et, après elle, Alexandre parvient à une autre ville dont le nom est *Afriqē*. Il n'est pas besoin de chercher une coïncidence exacte entre cette géographie fabuleuse et celle du livre d'Hénoch. Néanmoins la localisation paradoxale attribuée aux « montagnes des ténèbres » paraît encore faire écho à la mythologie mésopotamienne qui situait vers l'Occident l'entrée de la sombre montagne franchie par Gilgamesh. Ni dans le livre d'Hénoch ni dans les légendes grecques ou juives, il ne paraît d'ailleurs s'agir de ténèbres souterraines. C'est que le thème ancien de la montagne de l'Occident traversée par la route obscure du soleil interfère avec une autre notion géographique : celle d'un pays sans lumière situé quelque part vers le Nord. Nous verrons que cet élément figurait aussi dans la géographie légendaire des Mésopotamiens.

5. *Le pays aux arbres de pierres précieuses.*

Après avoir franchi la montagne ténébreuse, Gilgamesh se trouve dans un pays où il fait clair (IX, v, 46). En cette contrée merveilleuse croissent des arbres de pierres précieuses qui portent des fruits beaux à voir; certains ressemblent à des grappes de raisin (IX, v, 47-51). C'est là que demeure Siduri, la cabaretière ou plutôt la fabricante de vin. La présence du raisin et la profession de Siduri ont pu faire supposer qu'il s'agissait de la Syrie (1). Mais, une fois de plus, il faut rappeler que la géographie mythique transfigure les données de la géographie réelle qui ont pu lui servir de point de départ : Gilgamesh arrive là dans un « jardin des dieux » comme dit une recension fragmentaire de IX, v, 47 (2), et Siduri a sans doute pour fonction de préparer le nectar pour les dieux (3). Or plusieurs des pays de rêve que connaît la tradition grecque présentent des traits assez comparables à la patrie de Siduri. Ainsi, le jardin des Hespérides produit des pommes d'or (4); l'île des Hyperboréens, chez Hécatée d'Abdère, est un terroir enchanteur; l'île de Nysa où séjourne Dionysos offre aux yeux un paysage où l'on retrouve les rochers diversement colorés, les arbres toujours verts, les fruits de toutes sortes et la vigne. Il est difficile de nier l'analogie des thèmes. Pourtant, par rapport à l'épopée akkadienne, le paysage s'est bien humanisé, surtout dans les légendes orphiques et pythagoriciennes.

(1) G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesh*, p. 201; *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, p. 211.
(2) A. L. Oppenheim, *Mesopotamian Mythology* II, *Orientalia* XVII, 1948, p. 48.
(3) De Liagre Böhl, *Het Gilgamesj-Epos*, p. 135.
(4) Le rapprochement est proposé par A. L. Oppenheim, *loc. cit.*

Le livre d'Hénoch paraît plus proche du texte mésopotamien. En effet, de même qu'au débouché des monts ténébreux Gilgamesh se trouvait dans une contrée lumineuse, de même Hénoch, après la « grande ténèbre » (XVII, 6), parvient à « un lieu brûlant nuit et jour » (XVIII, 6), à une « montagne jetant des feux jour et nuit » (XXIV, 1). Il y aperçoit « sept montagnes de pierres précieuses » (XVIII, 6) et le récit parallèle du ch. XXIV signale des arbres merveilleux sur la montagne centrale qui est la résidence divine. Toutefois, c'est au N.-E. que la suite du même voyage localise l'arbre de connaissance, dont le fruit ressemble à la vigne (XXXII, 2). Mais précisément il faudra pour cela que le livre dédouble le paradis et distingue, au N.-O, le « jardin des justes » où est l'arbre de vie et, au N.-E., l'Éden primitif qui en est la réplique terrestre et où se trouve l'arbre de connaissance. N'est-ce pas là une dissociation secondaire d'éléments primitivement unis? Il n'est pas inouï dans l'histoire des mythes que leurs thèmes constitutifs se disjoignent ainsi et se combinent au gré des besoins.

Tous ces rapprochements ont leur valeur. On doit néanmoins reconnaître qu'il subsiste une différence appréciable entre, d'une part, le voyage de Gilgamesh et, d'autre part, le double voyage d'Hénoch et les légendes grecques. Dans la seconde catégorie de textes, pierres précieuses et arbres merveilleux caractérisent soit la résidence divine, soit le séjour des bienheureux; les meilleurs parallélismes sont alors ceux d'*Ez.*, XXVIII, 13 s.; XXXI, 8-9, et l'on sait que derrière *Ez.*, XXVIII les exégètes soupçonnent un prototype phénicien (1). Au contraire, quand Gilgamesh arrive au pays de Siduri, il lui reste à franchir un sérieux obstacle pour arriver au paradis; : la traversée de l'Océan. Si donc il y a similitude d'éléments thématiques, leur combinaison n'est pas identique.

6. *La traversée de l'Océan.*

Gilgamesh a maintenant devant lui une mer immense. « Nul n'a jamais pu traverser cette mer », déclare Siduri. Seul Shamash la traverse, dont Gilgamesh suit la route. « Difficile est le passage et profondes les eaux de la mort qui barrent l'approche » du lieu où séjourne Utnapishtim (X, II, 21-25). Malgré tout, Gilgamesh engage le nocher Urshanabi et il traverse. Le voyage dure un mois et demi; puis on

(1) Du côté grec, on rappellera qu'Hercule, pour aller chercher les pommes d'or du jardin des Hespérides, traverse l'Océan sur la coupe du soleil (GRIMAL, *op. cit.*, p. 196 A), tout comme lorsqu'il va ravir les bœufs de Géryon dans l'île d'Érythie (*ibid.*, p. 194 A). Le thème se laisse rapprocher du franchissement de l'Océan par Gilgamesh; mais la différence que nous signalons ici s'accuse d'autant mieux.

arrive aux eaux de la mort (X, III, 49-50). Celles-ci sont supposées « entourer le paradis d'Utnapishim, comme pour en interdire l'approche » (1). Ce paradis est donc dans une île au delà du Grand Océan.

Sur ce point, les légendes grecques sont unanimes. Ulysse traverse l'Océan pour aller au pays des morts, non loin du lieu « où l'Achéron reçoit le Puriphlégéton et les eaux qui du Styx tombent dans le Cocyte ». Les Gorgones résident « par delà l'Océan ». D'après Hécatée d'Abdère, le pays des Hyperboréens est une île. Dans la légende d'Ammon, Dionysos est élevé dans l'île de Nysa. Géryon paît ses bœufs dans l'île d'Érythie... Bref, le vieux thème oriental est aisément reconnaissable sous ses diverses adaptations.

Le livre d'Hénoch en retrouve aussi les éléments fondamentaux, tantôt à l'état pur, tantôt plus ou moins dégradés. En *I Hen.*, XVII-XVIII, Hénoch voit « les eaux de la vie, ...le feu de l'Occident qui reçoit tous les couchers du soleil, ...le fleuve de feu qui se déverse dans la grande mer de l'Occident, ...les grands fleuves ». Ces indications sont assez générales et la localisation de tous les éléments en cause reste vague. Aussi bien, ne faisant pas comme Gilgamesh une course aux obstacles, Hénoch n'a-t-il pas à citer dans l'ordre ceux qu'il rencontre sur un itinéraire difficile. La géographie du livre des Luminaires est un peu plus précise lorsqu'elle place, dans la région intermédiaire qui sépare le monde des humains et le paradis des justes, « les mers d'eau, les abîmes, les forêts, les fleuves, la ténèbre, les nuages » (*I Hen.*, LXXVIII, 3). En prenant cette énumération à rebours, on rencontre sur la route impossible qui relie les deux contrées, d'abord les nuages et les ténèbres (Gilgamesh : la traversée de l'obscur Mashu), puis des forêts (est-ce une allusion lointaine aux arbres merveilleux de Gilgamesh?), enfin les abîmes de l'Océan qui entoure la terre. En tout cas, c'est dans une île que se trouve le paradis des bienheureux et l'on rapproche volontiers « le fleuve de feu qui se déverse dans la grande mer de l'Occident » — ce parallèle du Puriphlégéton — des « eaux de la mort » qui, d'après l'épopée mésopotamienne, ceignent le domaine divin. En effet, dans l'apocalyptique juive, ce fleuve de feu sort « de sous le trône de Dieu » (*Dan.*, VII, 10; *I Hen.*, XIV, 19). Il part donc de la montagne sacrée elle-même, et l'on peut admettre qu'il en démarque les limites pour la protéger contre les atteintes des mortels.

7. *A la bouche des fleuves.*

Finalement, Gilgamesh parvient chez Utnapishtim. Celui-ci réside

(1) Ch. VIROLLEAUD, *art. cit.*, p. 213.

« au loin, à la bouche des fleuves » (XI, 195). On a vu que, dans l'Odyssée, quand Ulysse revient du pays des morts, il redescend le cours du grand Océan (*Od.*, XI, 639) : le poète tablait donc sur une géographie semblable. Le livre d'Hénoch fournit encore un parallélisme fidèle : non loin des sept montagnes où se situent la résidence divine et le paradis des justes, Hénoch voit « le déversoir de toutes les eaux de l'abîme, les bouches de tous les fleuves de la terre et la bouche de l'abîme » (XVII, 7-8). Cette représentation du paradis dépend évidemment du lointain prototype mésopotamien. Mais on ne saurait exclure un intermédiaire phénicien, s'il est vrai que les conceptions mythologiques attestées par les textes d'Ugarit ont pu se perpétuer à travers les âges sur la côte syrienne. En effet, plusieurs passages de l'épopée de Baal situent la résidence d'El « sur les hauteurs de *ṣafôn*, à la source des fleuves, au milieu des chenaux des deux Océans » (*Baal*, II, IV, 19-22; III, I, 5-6) (1). On songe aux « sources du grand abîme » de *Gen.*, VII, 11, qui reçoivent ainsi une localisation exacte dans la géographie terrestre. Malheureusement, les textes d'Ugarit n'indiquent pas l'itinéraire par lequel on parvient à la montagne de *ṣafôn* (2); on ne peut donc, sur ce point précis, les comparer aux textes grecs et juifs. Au contraire, l'épopée de Gilgamesh nous a laissé entendre que le héros avait atteint « la bouche des fleuves » en remontant vers le Nord à partir de l'extrême Occident. Son voyage pourrait ainsi prendre place sur la carte que nous avons tracée à l'aide du livre d'Hénoch.

Cependant, la tradition mésopotamienne n'a pas toujours placé la « bouche des fleuves » et l'île des bienheureux au N.-O. du monde. L'ancien récit sumérien du Déluge conduisait son héros, Ziusudra, « au pays de Dilmun, au lieu où le soleil se lève » (3), c'est-à-dire

(1) G. R. DRIVER, *Canaanite Myths and Legends*, Baal, II, IV, 19-22 (pp. 96-97); III, I, 5-6 (pp. 108-109). Dans *ANET.* (pp. 129 *b* et 138 *a*), H. L. GINSBERG traduit : « the sources of the two floods », « the headwaters of the two oceans ». C. H. GORDON : « the courses of the two Rivers », « the streams of the two Deeps » (text 129, p. 11; text 51 IV, p. 31). Quoi qu'il en soit, il s'agit du point d'où les eaux jaillissent, non de celui où elles s'écoulent. De même en *Gen.*, VII, 11. Tel doit être aussi le sens de la « bouche de l'abîme » en *I Hen.*, XVII (cf. CHARLES, *The Ethiopic version of the book of Enoch*, p. 48, note 14). Il semble que, dans l'épopée de Gilgamesh, l'expression a déjà cette signification. La « bouche des fleuves » (on dirait peut-être mieux : « des flots ») est donc le contraire de ce que nous entendons par « embouchure ».

(2) Rappelons que *ṣafôn* désigne en principe le Nord. Or nos conclusions placent le paradis des bienheureux et la résidence divine au N.-O. Un rapprochement avec les textes d'Ugarit (cf. *Is.*, XIV) n'est pourtant pas exclu puisqu'on observe une oscillation entre le N. et le N.-O. pour la localisation du paradis dans *I Hen.* (comparer : LXXVII, 3 eth., et LXX, 3), du jardin des Hespérides dans la mythologie grecque (situé tantôt au pied de l'Atlas, tantôt chez les Hyperboréens : GRIMAL, *op. cit.*, p. 195 B), de l'île des Hyperboréens dans la légende néo-pythagoricienne (« du côté de l'Ourse », mais « face à la Celtique »).

(3) A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic...*, p. 105. *ANET.*, p. 44. Cf. F. M. Th. DE LIAGRE BÖHL, *Opera minora*, p. 242.

quelque part dans la région du golfe persique (1). On pourrait se demander pourquoi le paradis des Mésopotamiens s'est ainsi déplacé au cours des âges, mais l'examen de ce point nous entraînerait par trop loin du sujet que nous étudions ici (2). Toujours est-il que, le nom de Dilmun mis à part, la tradition biblique connaît une hésitation semblable au sujet de la localisation de l'Éden. D'après *Gen.*, II, 8 le jardin où Dieu place Adam est « en Éden, du côté de l'Orient ». Au contraire, *Ez.*, XXVIII place l'Éden sur une montagne sacrée qui paraît bien être la réfection de la montagne de *ṣafôn*, mentionnée par *Is.*, XIV d'après la mythologie phénicienne; même *Gen.*, III, 24 s'entend finalement mieux dans cette perspective. Quant aux indications de *Gen.*, II, 10-14, elles paraissent fondées sur un compromis qui situerait l'Éden en Orient par rapport à la Palestine mais au Nord de la Mésopotamie, vers les monts d'Arménie (3). Le désir de faire droit à cette double tradition, dont on vient de voir l'origine prébiblique, a amené l'auteur de *I Hen.*, XXIV s. à distinguer deux paradis, tandis que les Jubilés tentaient d'unifier toutes les données traditionnelles dans une synthèse assez incohérente dont *Gen.*, II, 8 et 10-14 fournissaient la base essentielle. Malgré ces variations, *I Hen.* place

(1) On identifie généralement Dilmun avec l'île de Bahrein, mais KRAMER a proposé la côte sud de l'Iran et FORRER l'île de Kishm. Cf. BÖHL, *Opera minora*, p. 500 (note 27 de la p. 242). Quoi qu'il en soit, le Golfe Persique étant identique à la mer Érythrée de *I Hen.*, on aperçoit un rapport entre la localisation de Dilmun et celle du Paradis du N.-E., « au-delà de la mer Érythrée », en *I Hen.*, XXXII.

(2) Peut-être la solution du problème est-elle à chercher, dès l'époque ancienne, dans la direction qu'indique M.. l'abbé Milik en conclusion de son article (*inf.* p. 77). Il y aurait quelque part sur la route nocturne du soleil, entre l'extrême Occident et l'extrême Orient, un paradis lumineux localisé vers l'extrême Nord, à proximité du séjour des dieux. Suivant qu'on l'aborderait par la route orientale ou par la route occidentale, il semblerait se déplacer soit vers le N.-E. ou même l'Est (*I Hen.*, XXXII; *Gen.*, II; Déluge sumérien), soit vers le N.-O. ou même l'Ouest (épopée de Gilgamesh; *Gen.*, III, 24; *I Hen.*, XVIII, XXIV, etc.; légendes grecques). Au contraire, un texte comme *Ez.*, XXVIII, rapproché d'*Is.*, XIV, lui conserverait sa localisation originale sur la « montagne du Nord » (cf. le séjour divin dans la mythologie phénicienne). On pourrait alors se demander s'il n'y a pas un rapport entre ce paradis et le « pays des vivants » où une antique épopée sumérienne conduit Gilgamesh (*ANET.*, pp. 47-50). En effet, si avec S. N. Kramer l'on confronte les lignes 145-149 de ce texte avec un fragment cité en *JCS*, I, 1947, p. 45, note 252, on voit que le « pays des vivants » où demeure le géant Huwawa n'est autre que la montagne *Hurrum:* « My mother who gave birth to me is the land *Hurrum*. My father who begot me is the mountain *Hurrum*. Utu has made me dwell all alone with him in the land » (*ANET*, p. 47, note 3). Or le *Hurru* est, par rapport à la Mésopotamie, le pays du Nord. On remarquera d'autre part que ce pays est le séjour de Utu-Shamash, tout comme l'île des Hyperboréens est consacrée à Apollon, dieu solaire, dans la mythologie grecque — et l'on sait qu'en dépit de son nom l'île en question est localisée « face à la Celtique » (donc au N.-O.) dans les légendes tardives. Bref, il se pourrait que toutes les variations de la géographie mythique mésopotamienne, biblique et grecque se rattachent originairement à un seul prototype extrêmement ancien.

(3) Cette géographie savante cherche à identifier les fleuves du paradis avec des cours d'eau connus des lecteurs, notamment le Tigre et l'Euphrate. Dans les Jubilés, le *Gihon* de *Gen.*, II n'est autre que le Nil, ce qui donne une géographie du Moyen-Orient difficilement représentable sur une carte. De même, dans le *Genesis apocryphon* de Qumrân, col. 21.

avec constance au N.-O. le « jardin des justes » où Dieu enlève le patriarche, tablant ainsi sur une géographie mythique substantiellement identique à celle de l'épopée de Gilgamesh. Le monde phénicien, autant qu'on puisse en juger par les rares allusions des textes ugaritiques et par *Is.*, XIV et *Ez.*, XXVIII (qui paraissent en dépendre), usait probablement d'une géographie semblable. C'est elle aussi qui s'est imposée au monde grec, soit à l'époque ancienne, soit dans les courants plus récents de l'Orphisme et du Pythagorisme. On a signalé quelques recoupements entre *I Hen.* et les textes grecs; mais les parallélismes avec l'épopée mésopotamienne sont incomparablement plus frappants. La dépendance doit donc être cherchée de ce côté.

IV

1. *Une mappemonde babylonienne.*

Dans le livre d'Hénoch, la localisation du paradis est coordonnée à une représentation globale de l'univers que les deux voyages d'Hénoch (XVII-XVIII et XXIV-XXXVI) permettent de reconstituer dans ses grandes lignes. Qu'en était-il de ce point dans la tradition mésopotamienne? La réponse à cette question est fournie par une tablette babylonienne, malheureusement abîmée, qui nous a conservé l'esquisse d'une mappemonde (fig. 2). Cette tablette pourrait être d'époque achéménide, mais elle reproduit sûrement un original plus ancien et, en tout cas, témoigne d'une géographie archaïque (1). La terre y est figurée par un cercle qu'entoure le fleuve amer. Babylone en est le centre. L'horizon septentrional ne dépasse pas les montagnes où l'Euphrate a sa source ni l'horizon méridional le golfe persique. Les villes ou pays cités nommément sont tous du ressort mésopotamien ou tout au moins de ses marches. Si cette schématisation n'exclut pas, chez le scribe, des connaissances géographiques plus larges, elle correspond assez bien à l'image du monde habité qu'attestent d'anciens textes de Sumer, par exemple l'épopée d'Enmerkar. On voit par là que le prototype doit être ancien.

Au delà du fleuve amer figurent sept régions représentées par des

(1) *CT.*, XXII, pl. 48, tab. 92647. Cf. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, II, pp. 178-179. Reproductions dans : E. CHIERA, *Les tablettes babyloniennes*, p. 161, et G. CONTENAU, *Le Déluge babylonien*, p. 78. E. UNGER, *Babylon, die heilige Stadt* (pp. 20-24 et pl. 3-4), en propose une restauration que A. PARROT utilise en la schématisant dans *Babylone et l'Ancien Testament*, p. 8. G. CONTENAU, dans *L'épopée de Gilgamesh* (p. 102), assigne à la carte une date très haute, v. 2000; mais dans *Le Déluge babylonien* (p. 78), il suit LANGDON qui place la carte à l'époque de la 1re dynastie de Babylone, v. 1830-1530; il précise ailleurs que la tablette est d'époque perse (*Manuel d'archéologie orientale*, IV, p. 1877).

triangles; on pourrait traduire : sept îles (1), puisque le terme employé (*na-gu-u*) est susceptible d'avoir ce sens. Des indications sont données sur plusieurs de ces régions (2). Pour la troisième : « Où l'oiseau ailé

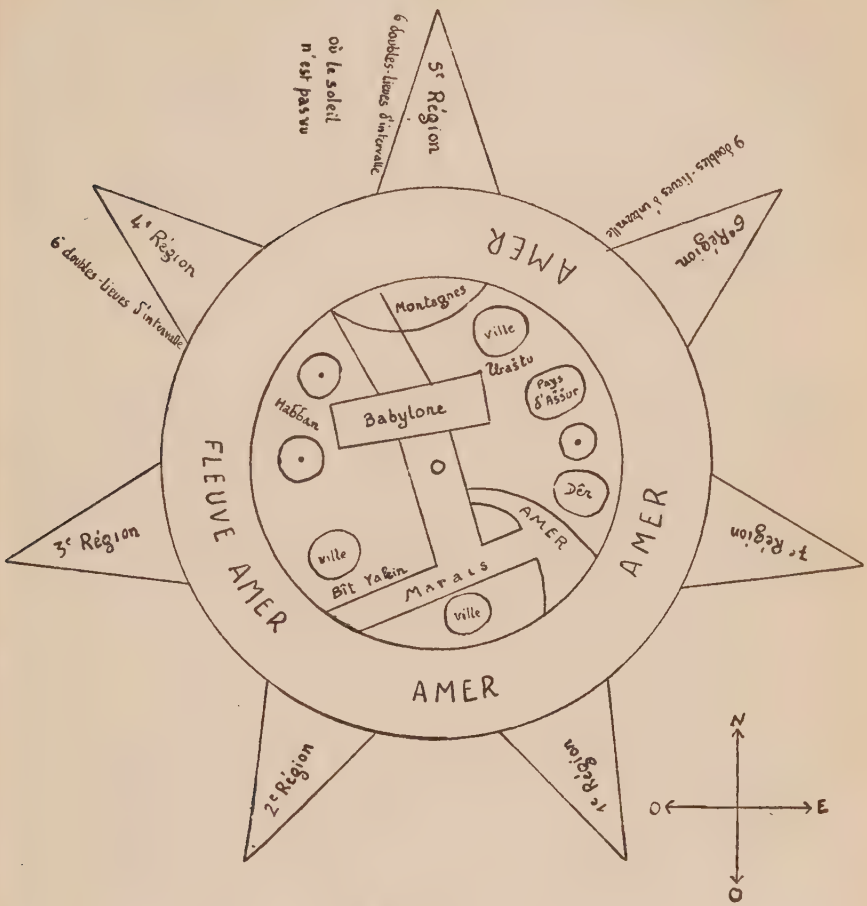


FIGURE 2

n'achève pas sa route ». Pour la quatrième : « Clarté plus grande que le crépuscule du soir et la lueur des étoiles ». Pour la cinquième : « Où l'on n'aperçoit rien »; « où le soleil ne peut être vu ». Pour la sixième : « Où un taureau cornu (licorne?) demeure (?) et attaque les étrangers ».

(1) B. Meissmer compte huit îles, que l'ensemble du schéma ne permet pas de placer. On retient ici la restauration de Unger. Ne serait-ce pas ces « îles » de réputation légendaire qu'a en vue l'auteur d'*Is.*, XL, ss. qui écrit en milieu babylonien (XL, 15; XLI, 1, 5; XLII, 4, 10, 12; XLIX, 1; LI, 5; cf. *Ps.*, XCVII, 1)?

(2) E. UNGER, *op. cit.*, p. 21.

Pour la septième : « Océan céleste (qui renferme) les animaux que le dieu Mardouk a créés ». Les indications manquent pour la première et la seconde région. Unger (suivi par Contenau) voit à juste titre dans la notice de la cinquième région une allusion à la nuit polaire connue par ouï-dire des Babyloniens. Les notices 3 et 6 montrent en tout cas qu'il s'agit de lieux inaccessibles aux oiseaux et interdits aux humains. La notice 4, qui correspond au N.-O., semble laisser entendre que l'île en question, malgré sa situation dans la région du Couchant, jouit d'une clarté exceptionnelle (1). Il ne faut évidemment pas chercher à placer ces « îles » dans la géographie réelle : elles représentent des lieux mythiques ou légendaires, extérieurs au continent qu'habitent les hommes.

2. *La mappemonde babylonienne et la géographie mythique des Grecs.*

Le monde grec, héritier de la science mésopotamienne par l'entremise de l'Asie mineure, a connu une représentation du monde du même genre. B. Meissner en rapproche la carte dressée par le philosophe ionien Anaximandre de Milet, que nous ne connaissons qu'indirectement (2). A tout le moins, n'ayant plus le même centre, devait-elle avoir un horizon géographique élargi. Sans doute tenait-elle compte des itinéraires de navigation dont l'Odyssée témoigne indirectement; de la sorte l'Océan circulaire qui entoure la terre devait se deviner par delà les colonnes d'Hercule, tandis que la Méditerranée prenait place « au milieu des terres ». Quant au pays où l'on ne voit pas le soleil, il devait faire corps avec le continent du côté du Nord, si l'on en croit les textes que nous avons analysés précédemment (légendes des Cimmériens et des Hyperboréens). C'est cette représentation archaïque de l'univers qui excitait la verve d'Hérodote : « Je ris de voir ces '*Voyages autour du monde*' dont nous possédons déjà un bon nombre sans qu'aucun fournisse une seule description raisonnable. Leurs auteurs écrivent froidement que l'Océan forme la ceinture d'une terre arrondie comme au tour... » (IV, 36). (3). Pour lui, n'acceptant que les

(1) Malgré les hésitations de G. Contenau (*Le Déluge babylonien*, p. 79), il ne semble pas que le schéma soit « orienté le Nord-Ouest en haut ». En effet, l'ancienne géographie sumérienne place avec constance au Nord les montagnes où naissent le Tigre et l'Euphrate, l'Ouest étant réservé au pays de Martu; or la « région où l'on ne voit pas le soleil » se trouve située en face de ces montagnes. Il reste que le Nord est légèrement décalé vers la droite par rapport à l'axe vertical de la tablette, tandis que la superposition d'un schéma septénaire (les sept « îles ») et d'un compas à quatre dimensions rapproche l'île du N.-O. de l'Ouest géographique.

(2) B. Meissner, *op. cit.*, p. 378. Voir le passage d'Agathemeros qui fait allusion à cette carte dans F. Müller, *Geographici graeci*, II, p. 471, et dans Strabon, I, i, 11.

(3) Traduction de H. Berguin, p. 301.

observations positives, il tentait de fournir une description de l'univers où l'Europe, l'Asie et l'Afrique eussent leur place et leurs dimensions réelles (IV, 37 s.). S'il conservait l'idée d'une communication par le Sud entre la mer Érythrée et la grande mer de l'Occident (IV, 42), il doutait que l'Europe fût aussi entourée d'eau ou tout au moins déclarait n'en rien savoir (IV, 45). Ainsi s'efforçait-il de corriger le schéma géographique hérité de la tradition ancienne.

Mais on peut bien penser qu'à la même époque certains esprits plus attachés aux traditions religieuses se séparaient difficilement des représentations sacrées qui avaient, en tout temps, servi de cadre aux croyances. Le schéma géographique critiqué par Hérodote pouvait donc y survivre à ce même titre. Il suffisait d'agrandir les proportions du continent entouré par le Grand Océan. Les « îles » retrouvaient alors leur valeur ancienne : pays mythiques où nul navigateur n'avait jamais fait voile, sinon dans la fable. C'est pourquoi la tradition orphique et pythagoricienne se réfère à un schéma analogue à la mappemonde babylonienne lorsqu'elle vante les merveilles du pays des Hyperboréens ou de l'île de Nysa, réfections tardives de l'île des bienheureux, du Pré d'asphodèles ou du séjour des Gorgones. Dans tous ces cas, l'île enchantée est au N.-O., et cela explique peut-être rétrospectivement la notice énigmatique de la 4e région : « Clarté plus grande que le crépuscule du soir et la lueur des étoiles ».

3. *La mappemonde babylonienne et la géographie mythique d'Hénoch.*

Si maintenant l'on compare la mappemonde babylonienne avec la carte mythique du livre d'Hénoch, on en constate l'identité substantielle. Jérusalem a remplacé Babylone au centre du continent. Mais l'Océan circulaire demeure, et aussi les « sept grandes îles » (*I Hen.*, LXXVII, 8) dont on voit maintenant la provenance. Quand les Jubilés les assigneront aux territoires respectifs des fils de Noé, ils les feront passer du plan de la géographie mythique à celui d'une science embryonnaire. La résidence divine et le séjour des élus se situent dans l'île du N.-O., tout comme dans la tradition grecque, tandis que l'Éden primitif se voit attribuer celle du N.-E. en vertu d'un dédoublement secondaire. On retrouve même pour chaque île la forme triangulaire que *I Hen.*, XVIII, 6 laisse entrevoir pour la résidence divine, comme si l'auteur du passage avait sous les yeux un schéma analogue à la carte babylonienne et en transposait directement les données. Il s'agit en tout cas d'un lieu inaccessible aux humains. Comme dans la géographie grecque, le « lieu où l'on ne voit pas le soleil » (la « grande ténèbre »)

s'est rapproché du centre du monde et se place sur le continent. Il est vrai que rien n'est dit de l'île du Nord ni de celles de l'Ouest, du Midi et de l'Est, qui n'intéressent pas la géographie mythique. En même temps que cette division septénaire, le livre connaît d'ailleurs aussi le compas à quatre dimensions, fondé sur une théorie des quatre vents (LXXVII, 1-3; cf. LXXVI), qu'utilisaient également les Babyloniens.

Au total, I Hénoch se tient plus près des conceptions mésopotamiennes archaïques que les textes grecs, même ceux qui ont une saveur mythique accentuée comme les légendes orphiques et pythagoriciennes. Cependant l'ancien univers babylonien se voit élargi, comme chez les Grecs, mais en fonction d'une optique spécifiquement palestinienne. L'hypothèse d'une dépendance à l'égard de certains courants grecs n'est donc pas à retenir. En revanche, on ne peut pas exclure l'existence d'un intermédiaire phénicien ou syrien entre la source mésopotamienne et l'apocryphe juif. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce point, qu'on peut discuter, il est vraisemblable que le livre d'Hénoch ne représente pas seulement les idées du Judaïsme tardif en matière de géographie mythique. Il explicite des conceptions anciennes qui semble déjà sous-jacentes à *Is.*, XIV et *Ez.*, XXVIII, à *Prov.* VIII, 22-31 et, d'une façon générale, aux passages cosmologiques des sapientiaux, probablement même à *Gen.*, III, 24.

4. *Le paradis d'Utnapishtim et le paradis d'Hénoch.*

Nous n'avons pas encore placé sur la carte babylonienne le paradis d'Utnapishtim. A. Heidel, qui ne se réfère pas au document, situe ce paradis « quelque part vers le coucher du soleil, au delà des rivages de la Méditerranée » (1). G. Contenau, qui fait état de la mappemonde, songe aux îles transocéaniques : « C'est dans un de ces cantons triangulaires, soit dans celui du Nord, soit plutôt dans celui de l'Ouest... qu'il faut situer le but lointain du voyage de Gilgamesh » (2). L'examen de la vieille épopée nous a conduit à un résultat qui recoupe exactement les parallèles grecs et juifs : le paradis est dans l'île du N.-O., où règne « une lumière plus grande que le crépuscule du soir et la lueur des étoiles ». Comme l'écrivait E. Unger, « les sept régions constituent l'objet essentiel de la description donnée par la tablette. Le babylonien sait quel en est l'aspect; mais en dehors d'Utnapishtim, le héros babylonien du déluge, et d'un autre héros de l'époque primitive, ces

(1) *The Gilgamesh Epic...*, p. 258.
(2) *L'épopée de Gilgamesh*, p. 202; *Le Déluge babylonien*, p. 79.

glorifiés élevés au rang des dieux, personne ne peut plus parvenir à l'intérieur des sept régions » (1). En effet, Gilgamesh a pu cheminer jusque-là pour y voir Utnapishtim, mais la route en est désormais inaccessible à quiconque. De ce point de vue, l'apocryphe juif présente un peu différemment les choses. D'une part, on voir Metushelah et Noé se rendre successivement auprès d'Hénoch pour le consulter (2). D'autre part, le paradis d'Hénoch occupe une place importante dans l'eschatologie : la récompense accordée au patriarche est destinée finalement à tous les justes (3).

Dès lors une question se pose. S'il y a identité entre le paradis d'Utnapishtim et celui d'Hénoch, s'ils sont de part et d'autre les seuls humains qui y résident, si la route qui y conduit présente tant de traits semblables dans le voyage de Gilgamesh et dans la géographie mythique du récit juif, ne doit-on pas en conclure que l'enlèvement d'Hénoch est un démarquage de celui d'Utnapishtim à l'issue du Déluge? Mais comment expliquer que le Judaïsme ait ainsi transféré sur Hénoch l'un des aspects caractéristiques du héros mésopotamien du Déluge? Avec quels éléments la Bible a-t-elle donc façonné son personnage, à quelle époque et dans quel but? Quelle place occupe sa légende dans le développement des idées juives? Nous reviendrons ailleurs sur ces problèmes importants qui concernent, par delà les textes apocryphes, la notice que la Genèse a consacrée à Hénoch (4).

Paris. Pierre GRELOT.

(1) *Babylon, die heilige Stadt*, p. 22.

(2) Cf. *I Hen.*, LXV, 2 et CVI, 8. Le but du voyage de Metushelah et de Noé auprès d'Hénoch est évidemment différent de celui du voyage de Gilgamesh. Il y a pourtant un parallélisme curieux. D'un côté, Utnapishtim raconte à son descendant l'histoire du Déluge; de l'autre, Hénoch prédit à Metushelah le Déluge (CVI, 13 ss.) et annonce à Noé son rôle lors du Déluge (LXV, 12). Y a-t-il là un écho degradé de l'ancien thème mésopotamien?

(3) Cf. *I Hen.*, XXV, 4-6 : le paradis se transporte en terre sainte. LXX, 3-4 : Hénoch retrouve au paradis tous les justes qui l'ont précédé.

(4) Voir : *La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible, origine et signification* à paraître dans les *Recherches de Sciences Religieuses.*

HÉNOCH AU PAYS DES AROMATES
(ch. XXVII à XXXII).

FRAGMENTS ARAMÉENS DE LA GROTTE 4 DE QUMRAN
(Pl. I)

La section de I Hénoch relatant le voyage oriental du patriarche qui l'amène finalement au Paradis de justice se présente, dans le grec et dans l'éthiopien, sous deux formes assez différentes; elle contient plusieurs passages corrompus et des éléments incertains. « On hésite — dit M. Grelot dans son importante étude — à situer avec précision l'Éden par rapport aux sept montagnes du S.-E. » Or, deux fragments araméens de 4Q permettent d'établir, avec plus de certitude qu'à partir des versions antiques, le texte primitif de cette partie de l'apocryphe. Le premier appartient à un manuscrit d'Hénoch, noté provisoirement 4QHen^{b}, datant du début de notre ère (1); il contient une partie des ch. XXX, 1 à XXXII, 1 (col. I) et de XXXV-XXXVI, 4 (col. II). Le deuxième, copié au milieu du I^{er} s. av. J.-C., — sigle provisoire 4QHen^{d} (2), — conserve le texte relativement complet de XXXI, 2-XXXII, 3.

Voici la transcription des deux fragments (3) :

(1) Ce fragment a été trouvé en septembre 1952 lors du nettoyage de la Grotte 4 par le R. P. R. de Vaux et moi-même. Surface du recto brunie et s'écaillant; largeur de la colonne, restituée, 115 mm, env. 55 lettres par ligne; intercolonnement 11 mm; marge inférieure 23; interligne, un peu irrégulier, 7; hauteur moyenne des lettres 2. Noter qu'aux lignes 5 à 7 (et moins nettement aux lignes 2, 3 et 8) le dernier mot de la ligne est écarté du précédent pour s'aligner sur le bord vertical de la colonne, tracé à la pointe sèche. Cet usage, attesté encore par d'autres fragments de 4Q, est caractéristique de l'arrangement du texte dans les manuscrits samaritains.

(2) Peau blanchâtre, légèrement transparente, largeur de la colonne 85 mm, 38 lettres en moyenne par ligne; pas de lignes tracées à la pointe sèche; hauteur moyenne des lettres 2,5 mm.

(3) $\dot{\text{א}}$: lecture vraisemblable, $\mathring{\text{א}}$: lecture très incertaine. Photos Palestine Archaeological Museum 42.230 et 42.232.

4 QHen^{b}
Col. I : xxx, 1-xxxii, 1.

1] **30**[1] ולהל]א מנהון אר[ח
2 [למדנחא ורחיק מנהון ואחזיאת אתר אחרן רב נחל מין [2]ובה] קניא טביא די בשמא
3 [הוא דמא ל... [3]ועל צדדי נחליא אלן חזי]ת קנמם בשמא ולהלא מן נחל[י]א
4 [אלן ארחקת למדנחא **31**[1] ואחזיאת טורי]ן אחרנין ואף בהון חזית אילנין די נפק
5 [מנהון דמעא די מתקרא צרו וחלבנ]ה [ול]הלא מן טוריא אלן אחזיאת טור
6 [אחרן למדנח סיאפי ארעא ו]כול אילניא א[לן מ]ן[י]ן ... והוא דמא לקלפי [ ]
7 [3]]... בש[ם ריח כדי מדקין קלופיא אלן
8] **32**[1] ולהלא מן טוריא אלן] כלצפון מדנחה[ו]ן אחזיאת טו[ר]ין

4QHen^{d}
xxxi, 2-xxxii, 3

1] [ ]...[[
2]].ו באיל[[
3]]מדקק קלפוהי א[לן **32**[1] ולהלא] מן
4 [טוריא] אלן כלצפון מדנחהון [אחז]ית טורין אחרנין
5 [מלין נ]רד טב וצפר וקרדמן [ופ]לפלין [2]ומן תמן הובלת
6 [למד]נח כל טוריא אלן רחיק מנהון למדנח ארעא ואחלפ[ת]
7 [על]א מן י[מא] שמוקא וארחקת שגיא מנה ואעברת על[א]
8 מן השוכא ר[ו]ק מנה [3]ואחלפת ליד פרדס קשט[א]

Traduction des deux fragments combinés ensemble (1) :

30[1] Et au del]à de ces (montagnes) je m'éloignai [vers l'orient, loin d'elles; et on me fit voir un autre lieu grand, une vallée (remplie) d'eau, [2] où il y a] des roseaux odorants de choix qui [sont semblables au jonc. [3] Et sur les bords de ces vallées je vi]s le cannelier odoriférant.

Et au delà de ces vallées [je m'éloignai vers l'orient; **31**[1] et on me fit voir] d'autres [montagne]s et aussi parmi elles je vis des arbres dont sortait [la *résine* qu'on appelle styrax et galbanu]m.

[2] Et au delà de ces montagnes on me fit voir [une autre] montagne [*à l'orient, aux extrémités de la terre,* et] tous ces arbres étaient remplis de ..., qui est semblable

(1) En *italique* : parties incertaines de la traduction; entre parenthèses : mots ajoutés pour la clarté.

à l'écorce [d'*amandier.* [3] ...] *dans* [*ces*] *ar*[*bres* ... ils sont plus parfumés que tous les] parfums, lorsqu'on broie cette écorce.

32[1] [Et au delà] de ces [*montagnes*], au nord-est d'elles, on me fit voir d'autres montagnes [pleines de n]ard de choix, de *lentisque*, de cardamome et de poivrier.

[2] Et de là je fus porté vers l'orient de toutes ces montagnes, loin d'elles, vers l'orient de la terre, et je passai au-dessus de la Mer Érythrée et je m'éloignai très loin d'elle et je traversai au-dessus des Ténèbres, loin d'elles, [3] et je m'approchai du Paradis de justic[e ...].

Durant son voyage oriental (XXVIII-XXXII) Hénoch se déplace par les routes caravanières, à travers les déserts : c'est ce fait, plutôt qu'un itinéraire géographique précis, qui rend ce voyage différent du double voyage occidental (XVII-XIX et XXI-XXV) effectué par voie de mer. Tous deux le conduisent en fin de compte au Paradis de justice.

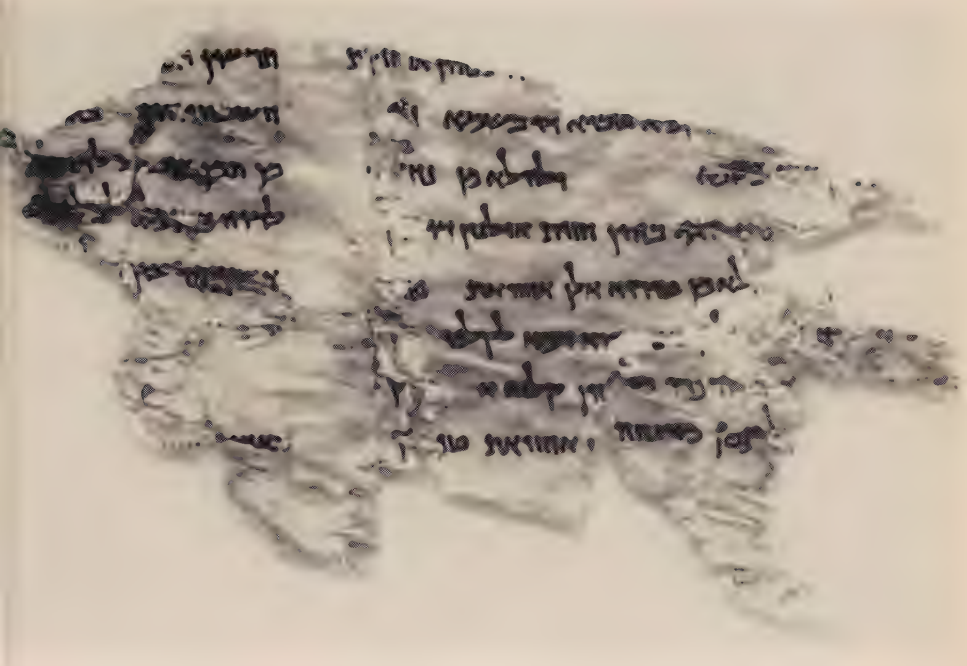
Parti de Jérusalem, centre de la terre, le patriarche traverse le désert, totalement désolé, sauf un endroit à végétation luxuriante et irrigué abondamment par un cours d'eau qui se déverse vers le nord-ouest (XXVIII, 1-3) (1). Bien que ce passage soit très corrompu, trois éléments semblent certains : *le* Désert (transcrit Μανδοβαρα en XXVIII, 1 et Βαδδηρα en XXIX, 1; *madbarâ* en éth.), la montagne (XXVIII, 1, éth.; XXIX, 1) et l'oasis. C'est une route classique des caravanes d'encens que le patriarche semble emprunter : point de départ à Gaza, traversée du Négeb (qui est, avec le Sinaï, le Désert de l'Exode), arrivée à Pétra, entrepôt principal du commerce de matières précieuses, irrigué par le Wâdi Mûsa qui coule vers le nord-ouest, départ pour les pays de l'encens et de la myrrhe, en laissant à l'ouest le mont Sinaï (XXIX, 1-2) (2).

Du Yemen et du Ẓafâr, Hénoch, se dirigeant vers l'est, arrive à une vallée où poussent le roseau odorant et le cannelier (XXX, 1-3) (3).

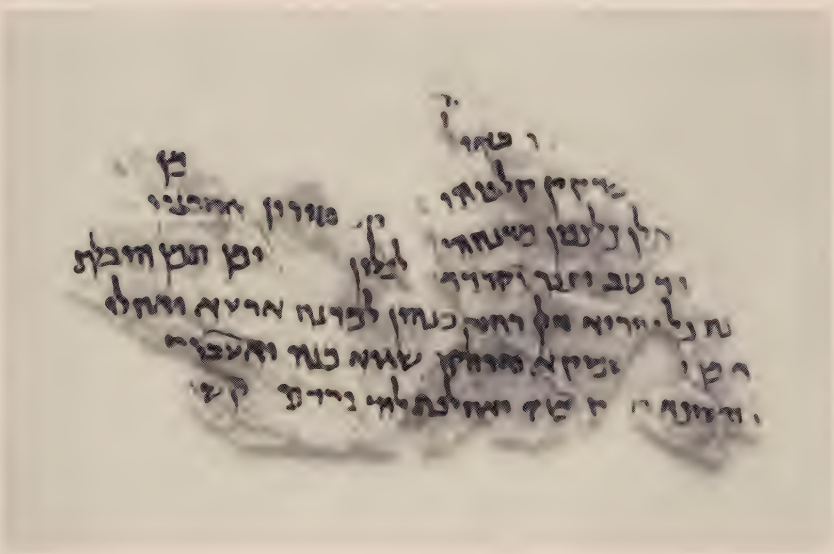
(1) En XXVIII, 1 nous supposons une omission par homéotéleuton : « De là j'allai (vers l'orient, éth.) au milieu (des montagnes, éth.) du Désert, et je vis qu'il était désolé beaucoup (*lḷḍh*, ou plutôt *bḥdh* « entièrement », éth. *wabāḥĕtito*, gr. καὶ αὐτὸ μόνον) < sauf un seul endroit (*ḥdh*, sg. fém. abs.) > plein d'arbres... »

(2) Nous interprétons XXIX, 1 d'après l'éthiopien : « Et de là j'allai vers un autre lieu; du Désert vers l'orient de cette montagne je m'éloignai. » Sur ce trajet classique, cf. PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, XII § 64 (éd. Budé par A. Ernout) : 65 étapes de chameau entre Gaza et Timna, centre principal du commerce de l'encens. L'encens (aram. *lĕbuntā*) est produit par un petit arbre de la famille des Burséracées, le Boswellia Carterii Birdw.; la myrrhe (*murā*), par des arbres de la même famille et du genre Commiphora, les C. Schimperi Engl. et C. simplicifolio; PLINE, XII §§ 51-71; voir les notes de P. FOURNIER dans l'édition Budé, pp. 85 et 87; E. Löw, *Die Flora der Juden*, I, pp. 305-314.

(3) Le roseau odorant est l'Acorus Calamus L. pour FOURNIER, p. 98, mais le Cymbopogon Martini Stapf pour Löw, I, 692 s. Les auteurs anciens décrivent ensemble, en les confondant souvent, le cinnamome et la cannelle (cassia). La cannelle, dont il s'agit sans doute ici, est produite par deux espèces du genre Cinnamomum Bl., de la famille des Lauracées, le C. Zeylanicum Breyn. de Ceylan et le C. Cassia Bl. de la Chine méridionale; seul le deuxième de ces arbres fut connu dans l'antiquité : PLINE, XII §§ 865-98; FOURNIER, p. 94; Löw, II, 107 ss.



b. — 4QHen^{b} : xxx, 1-xxxii, 1 ; xxxv-xxxvi, 4.



(Photos Palestine Archaeological Museum.)

a. — 4QHen^{d} : xxxi, 2-xxxii, 3.
Kh. Qumran (Grotte 4). — Fragments d'Hénoch en araméen (grandeur naturelle).

Comme tous les naturalistes anciens jusqu'à Pline, l'auteur considère donc la cannelle comme un produit d'Arabie (1) et lui associe le roseau odorant, surtout pour des raisons d'assonance et d'usage liturgique (*Ex.*, XXX, 23) (2). Mais en localisant le roseau, qui est semblable au jonc (3), dans une vallée remplie d'eau intarissable (éth.), il pense à un endroit de la Beqâʿ décrit en détail par Théophraste et Pline (4). D'après ce dernier, « à 150 stades de la Méditerranée, entre le Liban et une autre montagne non dénommée [mieux : « peu élevée » J.T.M] — qui n'est pas, comme on l'a pensé, l'Antiliban — dans une vallée étroite, auprès d'un lac dont les bords marécageux se dessèchent l'été, dans un rayon de trente stades tout autour poussent le roseau et le jonc odorants (*calamus et iuncus odorati*) ». Polybe aussi (v, 45) mentionne la vallée de Marsyas où l'on cueille des roseaux odoriférants (ἐξ ὧν ὁ μυρεψικὸς κείρεται κάλαμος). Les précisions données par ce dernier permettent d'identifier cette vallée merveilleuse avec les environs de ʿAïn el-Ǧarr, source du plus important des tributaires du Liṭâni, située au pied du Ǧebel el-Ǧarr. Jusqu'au XIVe s. les eaux du lac et des marais formés par la source recouvraient un vaste terrain de la Beqâʿ, dit aujourd'hui le Merǧ, entre Karak Nûḥ, près de Zaḥlé, et ʿAnǧar (5).

Également d'origine syrienne sont pour les botanistes anciens (Théophraste, Dioscoride, Pline) le styrax et le galbanum, que voit le patriarche dans les montagnes à l'est de la vallée des roseaux (XXXI, 1) (6). D'après Pline, le premier croît, entre autres lieux, aux environs du mont Cassius, et les deux, au mont Amanus (§§ 124-126).

Le texte de XXXI, 2 n'est pas certain. Au lieu (d'une montagne)

(1) P. ex. Théophraste, *Historia Plantarum*, IX, 4, 2 : « L'encens, la myrrhe, la cassia et le cinnamome poussent dans la presqu'île d'Arabie περί τε Σαβὰ καὶ Ἀδραμύτα καὶ Κιτίβαινα καὶ Μάμαλι »; voir Pauly-Wissowa, Ia, 1383. Pour Pline (§ 86 s.), le cinnamome est apporté de l'Éthiopie par des navigateurs hardis, mais, ainsi que l'encens et la myrrhe, il constitue le monopole des Gebbanites, le commerce en étant centré dans leur capitale, Timna.

(2) Pline (§ 104) connaît pourtant le roseau odorant qui naît en Arabie et dans l'Inde, inférieur à celui de la Syrie.

(3) En XXX, 2 corriger σχῖνος « lentisque » en σχοῖνος « jonc ». Le jonc odorant est à identifier au Cymbopogon Schoenanthus Spreng., « Herbe de Chameau » : Fournier, p. 98; Löw, I, 694 s.

(4) Théophraste, IX, 7, 1-2; Pline, § 104 s.

(5) F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, p. 462; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, p. 401. Le nom de la source ʿAin el-Ǧarr a été reconnu par W. F. Albright dans une transcription égyptienne : *ʿEn-na-ga-ra*, *Journal of Semitic Studies*, II, 1957, p. 122, nº 44a.

(6) Le styrax (transcrit σαρρα(ν) et *sararā*; hébr. *ṣŏrî*) est la résine de l'Aliboufier, Styrax officinale L. (Styracacées) : Fournier, p. 102; Löw, III, 388-395. Le galbanum (*ḥelbĕnāh*) est sécrété par des arbres du genre Ferula L., de la famille des Ombellifères, spécialement le F. galbaniflua Boiss. et Bhs., natif de Perse et d'Afghanistan : Fournier, p. 102 s.; Löw, III, 455-457.

« à l'orient des extrémités de la terre » du grec, l'éthiopien porte « sur laquelle étaient des aloès », ce qui nous mènerait en Inde et en Chine (1). La mention de l'écorce rappelle la *qillûfāh* mishnique, un des ingrédients de l'encens du Temple (*j Yoma*, IV, 41^{d} , *Kerit.*, 6^{a}), sans doute l'écorce de casse (2). Enfin, la montagne isolée, patrie de ce bois parfumé, peut être rapprochée d'une montagne en Élymaïde où, d'après Pline § 78, « pousse le *bratus*, arbre semblable à un cyprès étalé qui dégage en brûlant une odeur agréable », exporté, ainsi que le styrax syrien, jusqu'en Arabie (Pline §§ 68-81). Or, le nom de cet arbre (3) est identique au nom d'une des quatre montagnes saintes de la mythologie phénicienne (4).

L'avant-dernière étape du voyage patriarcal est représentée par les montagnes du nord-est (au nombre de sept dans les versions, ce qui semble secondaire), Caucase et Himalaya (xxxii, 1). Elles produisent le nard, dont on distinguait deux espèces principales : indienne et syrienne, celle-ci ainsi nommée, d'après Dioscoride (*Materia medica*, i, 6 s.), non parce qu'on la trouve en Syrie mais parce que la chaîne de montagnes où elle pousse est orientée d'un côté vers la Syrie et de l'autre vers l'Inde (5); le *ṣpr* (6), traduit par σχῖνος, lentisque ou arbre-au-mastic, importé de l'Inde par l'Arabie (7); le cardamome (corrompu en *cinnamome* dans le grec et l'éth.) (8), provenant d'Inde, de Médie et d'Arabie selon les anciens (9); le poivrier, la plus impor-

(1) L'aloès désignait dans l'antiquité des bois parfumés d'origines diverses, mais surtout l'Aquilaria Agallocha Roxb. (Thyméléacées) : Löw, III, 411-414.

(2) Löw, II, 61, 113-115 et IV, 99 s.

(3) Grec βράθυ, de l'aram. *bĕrāt*, Juniperus Sabina L.

(4) Cassius, Liban, Antiliban et Βραθύ, enfants de la Lumière, du Feu et de la Flamme; Philon de Byblos chez Eusèbe, *Praep. ev.*, i, 10, 9 (éd. Mras, 1954, p. 44). Le Brathy serait un nom de l'Amanus : Albright, *JBL.*, LX, 1941, p. 211 s.

(5) Le nard est le rhizome d'une valériane, Nardostachys Iatamensi D. C. ou N. grandiflora D. C.; Pline §§ 42-46; Fournier, p. 80; Löw, III, 482-488.

(6) Le mot *ṣpr* ne semble se retrouver dans aucune langue araméenne pour désigner le mastic. En syriaque *ṣpr* est un synonyme du Lepidium dont l'espèce L. sativum L. correspond à κάρδαμον, confondu souvent avec καρδάμωμον : Löw, I, 506-509; Payne Smith, 3733. D'autre part, le nom mishnique du Lepidium sativum est *šiḥlaim*, ce qui rappelle *šĕḥelet* d'*Ex.*, xxx, 34, traduit par *ṣipporen*, onyx, dans la recette pour l'encens du Temple (*j Yoma*, iv, 41^{d}). C'est en réalité la valve de différentes espèces de murex et d'ampullaria, mais les rabbins le classaient parmi les *giddûlê qarqa'*, produits de la terre (*Kerit.*, 6^{b}) !

(7) Le mastic est produit par les Pistacia L., petits arbres de la famille des Anacardiacées. Le P. Lentiscus L., qui donne le mastic du Levant, croît dans toute la région méditerranéenne; d'autres espèces sécrètent les mastics de l'Inde et de l'Afrique du Nord : Pline xii § 72; xiv § 25; Fournier, p. 89; Löw, I, 195.

(8) *Qrdmn*, attesté ici pour la première fois en judéo-araméen, se retrouve en syriaque : *qardamānā* et *qûrdamānā*; Payne Smith, 3733.

(9) Le vrai cardamome serait le fruit de l'Elettaria Cardamomum White et Maton, dit « cardamome de Malabar », de la famille des Zingibériacées : Pline, xii § 50; Fournier, p. 83; Löw, III, 499 s. De la même famille est l'amome, Amomum Cardamomum L. : Pline § 48; Fournier, p. 82; Löw, III, 498. Pline souligne qu'il ne pouvait, pas plus que le nard, être transplanté de l'Inde en Arabie : xvi § 135.

tante des épices de l'Inde, qui est à l'origine du commerce mondial (1). Pline relate à propos de ce dernier que « selon certains, on le trouve seulement sur le versant du Caucase exposé au soleil » (§ 26); lui-même d'ailleurs croit que l'encens pousse dans un endroit orienté vers le levant d'été, entouré de rochers impraticables et borné de falaises inabordables (§ 52). On voit que la position géographique des pays des aromates engage même leur exposition solaire.

Remarquons encore comment l'auteur du livre d'Hénoch essaie d'intégrer ses notions de science — où un désir de systématisation (situation orientale des pays d'essences précieuses; groupement par paires, assonances) l'emporte sur l'exactitude des indications qu'on devine pourtant au niveau de l'information contemporaine — à la synthèse théologique qu'il tente de présenter dans son ouvrage. Les encens et épices énumérés par lui sont au nombre de onze, ce qui rappelle les onze (ou même treize) ingrédients de l'encens liturgique indiqués par la Baraita de *j Yoma*, IV, 41^{d} (2) et les treize parfums de Josèphe (3), ainsi que des listes semblables : douze pierres précieuses (Ex. XXVIII, 17-20), douze espèces de bois d'autel (4), quatorze arbres à feuillage persistant (5). Les régions montagneuses qui fournissent les aromates sont au nombre de six, le paradis avec sa végétation luxuriante et l'arbre de la sagesse (XXXII, 3-6) tenant lieu de la septième. Elles sont donc la réplique orientale des sept montagnes de pierres précieuses situées au nord-ouest, dont celle du milieu, entourée d'arbres odoriférants, supporte le trône de Dieu (XVIII, 6-8; XXIV, 3). L'auteur semble en outre, bien qu'implicitement, mettre les aromates en rapport avec des montagnes connues, dont certaines passaient pour saintes aux yeux d'un Juif ou d'un Phénicien : encens et myrrhe avec le Sinaï, roseau odorant et cannelle avec le Liban et l'Antiliban, styrax et galbanum avec les monts Cassius et Amanus, aloès avec la montagne de l'Orient (*Jub.*, IV, 26) ou la montagne Brathy (?).

Pour arriver au Paradis de justice, le patriarche s'éloigne des montagnes du nord-est vers l'orient, passe au-dessus de la mer Érythrée, — incluant pour les anciens le Golfe Persique et l'Océan

(1) PLINE §§ 26-29; LÖW, III, 49-61.

(2) De même en *Kerithoth*, 6^{a}, *Halachoth Gedoloth* (éd. Hildesheimer) 636; *Tos. Menaḥ.*, VII (éd. Zuckermandel) 521, 13; voir LÖW, IV, 97-102. La recette d'*Ex.*, XXX, 34 ne prévoit que quatre ingrédients. D'autres listes d'aromates : Sir., XXIV, 15; *Jub.*, XVI, 24; *Antiq. Ps. Philon*, XII, 9.

(3) *BJ.*, V, v, 5 § 218.

(4) *Jub.*, XXI, 12; *Test. de Lévi* en araméen et sa traduction grecque, 23 s.; voir CHARLES, éd. des Testaments des Douze Patriarches, p. 248 s., et LÖW, III, 141-6.

(5) *Hén.*, III; *Geoponica*, XI, 1; voir LÖW, *l. c.*

Indien (1), — et des Ténèbres extérieures (XXXII, 2-3) (2). La position orientale du Paradis, qui est celle de *Gen.*, II et du pays de Dilmun dans la mythologie sumérienne (3), se retrouve encore en *Hén.*, LXXVII, 3, au moins dans la recension de 4Q. Deux fragments appartenant à deux exemplaires différents de l'Hénoch astronomique (sigles provisoires : 4QHen astr^{a} et 4QHen astr^{c}) permettent de restituer le passage correspondant assez divergent de la *Vorlage* de la version éthiopienne. Voici la transcription de la section décrivant le nord (4) :

6 [וקרין לצפונא צפון] בדי בה צפנין ומתכנסין וסחרין כל ערבי שביא ואזלין למדנחי שביא
7 [וקרין למדנחא מד]נח בדי מן תמן דנחין מאני שמיא ואף מזרח בדי מאין זרחין
8 שמש [ויורח] לאתחזיא ... ארעא חד מנהון למדבר בה בני אנשא וחד מנהון [ ]
9] וחד מנהון] למדברין ול[ ]ו[פרד]ם קושטא *vacat*

« [6 Et on appelle le nord *ṣippûn*], car c'est là que se cachent *(ṣāpĕnîn)* et se rassemblent et font leurs révolutions tous les vaisseaux des cieux et qu'ils s'en vont vers le levant des cieux. [7 Et on appelle le levant *mad]naḥ*, car c'est de là que se lèvent les vases des cieux; et aussi *mizrāḥ*, car de là se lèvent (en brillant) 8 le soleil [et la lune] pour apparaître [au-dessus] de la terre. Une de ces (régions) est pour qu'y mènent (la vie) les fils d'homme; l'autre d'entre elles est [pour les mers, 9 ...; l'autre] pour les déserts, pour [... et] pour le paradis de justice. »

Dans la version éthiopienne de LXXVII, 3 on lit : « La quatrième région, appelée nord, se divise en trois parties. La première d'entre elles est l'habitation des hommes; la seconde (consiste) en mers d'eaux, en abîmes, en forêts, en fleuves, en ténèbres, en nuages; la troisième partie est pour le paradis de justice. » Dans le texte araméen de 4Q, ce n'est pas le nord mais plutôt l'orbe entier qui se subdivise en trois parties, division qui se superpose à celle des quatre vents : la terre habitée par l'homme est flanquée à l'occident par les mers, les abîmes et les ténèbres (5) et à l'orient par les déserts, les ... (?) et le Paradis de justice (6).

(1) *Ym' šmwq'* se trouve aussi dans le « Genesis Apocryphon » de 1Q (N. AVIGAD et Y. YADIN, Jérusalem 1956), col. XXI, 18 et p. 31; cf. ABEL, *Géog. Pal.*, I, 251.

(2) Ζωτιηλ des versions grecque et éthiopienne (celle-ci ajoute « l'ange ») doit être une corruption de ζόφος ou même ζοφώδης (τόπος); ce dernier se rencontre en XVII, 2.

(3) Voir surtout la discussion récente de S. N. KRAMER et de P. B. CORNWALL : *BASOR.*, **96**, déc. 1944, 18-28 et **103**, oct. 1946, 3-11.

(4) Le ms. *a* est copié dans une belle écriture hérodienne, celle de 1QIs^{b}, du *Genesis Apocryphon*, et de la première main des *Hodayot*. Le ms. *c* date du I^{er} s. avant notre ère. La disposition du texte et la numérotation des lignes sont celles du ms. *a* (60 lettres en moyenne par ligne).

(5) Dans le fragment de 4Q il n'y a pas de place pour six éléments de la deuxième région comme dans le texte éthiopien, mais seulement pour trois ou, moins probablement, quatre.

(6) Je préfère maintenant l'image des trois cercles concentriques, telle que la suggère M. Grelot (*supra*, p. 35 n. 1).

M. Grelot a bien dégagé les données du livre d'Hénoch concernant les deux Paradis, au nord-ouest et au nord-est. Mais on peut se demander si l'auteur d'Hénoch n'a pas voulu unifier ces deux localisations traditionnelles. Que l'on aille vers le nord-ouest, en suivant le cours du soleil, ou que l'on aille vers l'orient, dans les deux cas, après avoir franchi la barrière des ténèbres, on se trouve dans la région lumineuse de l'extrême nord, le *repositorium* des astres et des âmes (1).

Voici, pour terminer, la transcription de la col. II du fragment 4QHen^{b} (pl. I *b*), qui correspond à XXXV-XXXVI, 4, mais apparemment dans une recension différente de celle de la version éthiopienne.

תרעין פתו[חין
חשבוניהון בא.[
מן תמן אובלת לדרום פ[יאפי ארעא
לרוח דרומא לטל ומט[ר
5 אחדית תרעין ת[תה
א ...
vacat
באדין ...[

Jérusalem. J. T. Milik.

(1) Cette localisation septentrionale du Paradis a des parallèles dans les mythologies indo-européennes et sémitiques qui placent au nord *(Ṣapôn)* la Montagne Sainte, résidence permanente de la cour céleste. M. Grelot vient de montrer l'identité de la Montagne du nord avec le Paradis (celui du nord-ouest pour G.) dans le livre d'Hénoch et ailleurs. Une telle localisation avait pour les anciens, épris de faciles spéculations astronomiques, un certain appui scientifique : les astres de leur hémisphère, évoluant autour de l'Étoile Polaire, se couchent nécessairement du côté nord.

Si l'on se rappelle encore que les écrits hénochiques étaient assidûment lus et copiés dans le monastère de Qumrân au même titre que d'autres ouvrages considérés comme inspirés et canoniques, il est vraisemblable qu'à la question qui tourmente l'homme depuis cinq mille ans : « Où se trouve le Paradis ? », les Esséniens répondaient promptement et fermement : « Au nord, comme c'est écrit dans les livres d'Hénoch, le scribe de justice! » Morts, en attendant le Jour de la Résurrection, ils gisent tête au sud, contemplant dans le rêve d'un sommeil passager leur future Patrie. Éveillés, ils se lèveront face au nord et marcheront tout droit vers le Paradis, la Montagne Sainte de la Jérusalem céleste. On n'a encore jamais tenté, du moins à ma connaissance, d'expliquer l'orientation sud-nord des onze cent tombes esséniennes de Qumrân. La solution que je viens de proposer me semble être la seule possible. Aussi bien les autres juifs et les chrétiens justifiaient-ils la disposition ouest-est de leurs morts par la situation orientale qu'ils assignaient au Paradis.

LA RELIGION DES ROMAINS

D'APRÈS UN OUVRAGE RÉCENT (1)

Pourquoi un groupe humain, composé de quelques cellules sociales, homme, femme, enfant, sur un coin de terre qu'il cultive et qui le fait vivre, accomplit-il des actes de religion et quel est le sens de ces actes? Cela ne paraît pas répondre à un besoin essentiel chez l'être humain. J'ai sous les yeux, je viens de l'achever, un curieux livre d'un sociologue de Harvard, Laurence Wylie, intitulé *Village in the Vaucluse.* L'auteur, avec sa femme et ses enfants, a passé un an dans ce village. Il a vécu de la vie même des 713 habitants qui le composent. Il décrit cette existence, et les gens et leurs mœurs, avec la même simplicité, la même objectivité qu'il ferait pour un village nègre de l'Afrique Centrale. Ces habitants de Peyrane naissent, mangent, dorment, font l'amour, fondent un foyer, procréent, travaillent pour gagner leur pain, vont au café, jouent aux boules, discutent politique, meurent. La religion ne tient exactement aucune place dans leur vie. Ce n'est pas que leur comportement soit tout semblable à celui des bêtes. Ils ont une morale. Ils élèvent sérieusement les enfants. Ils ont le sentiment que certaines choses ne se font pas, qu'à enfreindre certains *nomoi agraphoi* on encourt un blâme social. Leur peine est dure. Ils joignent difficilement les deux bouts. Ils ont peu de joies. Ils acceptent, avec une sorte de stoïcisme inexprimé, les misères inévitables de l'existence. Mais, encore une fois, tout besoin religieux paraît absent. La pratique est nulle. Il n'y a même pas de prêtre pour desservir l'église. S'il reste quelque vestige de culte, c'est à l'endroit des morts le 2 novembre. On nettoie les tombes, on y porte des fleurs. Crainte du mort, attachement à son souvenir, qui peut le dire? En tout cas, cette dernière pratique est indépendante de toute croyance en la survie de l'âme au ciel ou en enfer. Le Peyranais vit et meurt sans espérance. Il n'est pas seulement non-chrétien, il est tolalement areligieux. Comme d'autre part le Peyranais n'est pas exclu de l'espèce

(1) Jean Bayet, *Histoire Politique et Psychologique de la Religion Romaine*, Paris, Payot, 1957.

humaine, il faut bien en conclure que le besoin religieux n'est pas essentiel à cette espèce.

Il n'en fut pas toujours ainsi, à Peyrane même. Et les fêtes anciennes, aujourd'hui disparues, nous enseignent sur ce que cette communauté rurale des Peyranais entendait par religion. A la Chandeleur, on faisait bénir à l'église un cierge qu'on rapportait au foyer : ce cierge protégeait la famille. Les rameaux d'olivier bénis le dimanche des Rameaux jouaient le même rôle : en temps d'orage, on allumait le cierge, on brûlait le rameau pour se garder de la foudre. Aux Rogations, la procession qui sortait du village et faisait le tour des champs attirait la bénédiction céleste sur les fruits de la terre. Il y avait des pèlerinages pour les femmes désireuses d'être mères. Chaque métier avait son saint, et la fête du saint était la fête de ce métier. En d'autres termes, la religion encadrait la vie même de ce groupe humain. Sans parler des occasions majeures où le Peyranais éprouvait le besoin de se concilier le Ciel — naissance, mariage, mort —, il sentait, plus ou moins confusément, que son sort même, sur ce coin de terre, ne dépendait pas entièrement de ses industries ou de ses efforts, qu'il restait une marge, où l'homme dépend de Puissances Inconnues, et qu'il était donc prudent et sage de « se mettre bien » avec ces Puissances. L'historien des religions antiques, l'ethnologue qui étudie le comportement des peuplades dites « primitives », peut-être même le préhistorien qui cherche à comprendre les manières de penser et de vivre des plus lointaines races humaines, tous reconnaissent des faits analogues qui laissent supposer un même fond de croyances : je veux dire la croyance à ces Forces Inconnues, qui décident de la fécondité de l'homme et des troupeaux, de la fertilité des champs, du succès dans les expéditions annuelles de rapine, bref de tout l'heur ou malheur d'un groupe humain déterminé. Il y a là, semble-t-il, un caractère foncier de l'être humain, plus ancien que l'idée de dieux personnels qu'on se représente sous des traits visibles et auxquels on accole des histoires, plus ancien même que la notion précise de « dieux ». « Tout est plein de dieux » : ce mot de Thalès revient à dire « tout est plein de forces ». L'air, l'eau, le feu, la terre, la montagne, la forêt en recèlent. Ces forces sont plus puissantes que l'homme (1). Il s'agit donc de se les

(1) Dans une recension, d'ailleurs aimable, de *Personal Religion among the Greeks* (*Cl. Rev.*, VI, 1956, 49 ss.), M. Guthrie a bien tort, à mon sens, de préférer, comme premier attribut du divin, l'idée d'immortalité (οἱ ἀθάνατοι) à celle de puissance (οἱ κρείττονες). Celle-ci reste, à mes yeux, le tout premier fondement de la croyance au « divin ». C'est précisément parce que l'homme se sent entouré de Forces « plus puissantes » que lui qu'il est incité à s'attirer leur faveur, à détourner leur inimitié, d'où prières, offrandes, sacrifices, tous actes de culte pour « vivre en paix » avec ces Puissants, quels qu'ils soient, de quelque nom qu'il

rendre aimables — ἔπειθ' ἵλαος Ὀλύμπιος ἔσσεται ἡμῖν (*Il.* 583). C'est l'origine du culte.

Du plus haut qu'on le voit apparaître, ce culte, en sa simplicité première, comporte quelques traits partout identiques.

Il est essentiellement collectif et il vise essentiellement la collectivité. Les *arai* de serments, qui sont parmi les plus anciennes prières, l'indiquent en pleine clarté : Si l'on respecte ce contrat, dit la cité, qu'il y ait pour la cité fécondité des femmes, des bêtes, des champs, que tout réussisse à souhait pour l'ensemble des citoyens. Et que le contraire se produise si l'on ne respecte pas le contrat.

Si ce culte est essentiellement collectif, s'il intéresse essentiellement le bonheur du groupe, c'est le représentant officiel du groupe qui est appelé, en droit et par sa nature, à établir la paix avec les Puissants. De fait, c'est bien lui qui, devant eux, comme devant tout autre groupe humain, « représente » la communauté, qui a autorité pour parler en son nom, pour accomplir en son nom des actes valables, pour, en son nom, instituer la paix ou déclarer la guerre. Or l'ensemble des actes de culte, tout le *ritus*, c'est-à-dire l' « ordre » conforme à ce qu'exige la *religio*, a pour but premier et principal d'instituer la paix avec les dieux, *pax deorum*.

Enfin, comme cette communauté est fixée à un sol donné, qu'elle cultive pour subsister et qui lui est absolument nécessaire, en sorte qu'elle doit le défendre — et le défendre consiste souvent à attaquer le voisin —, comme donc les activités essentielles de ce groupe consistent, d'une part en la culture du sol au cours de l'an, d'autre part en des expéditions saisonnières de rapine, et qu'il faut la protection des Puissants pour ces deux activités, les cérémonies qui assurent la « paix des dieux » s'organiseront tout naturellement selon les saisons de l'année : ainsi naît le calendrier, la suite des actes de culte par quoi sera renouvelée, fortifiée, cette paix, de telle sorte que et le labeur des champs et les sorties militaires ne rencontrent pas l'hostilité des *Kreittones*.

Ces considérations, où j'essaie de dégager en quelque sorte les « don-

faille les nommer, quelque nature qu'ils aient en propre, en dehors de ce caractère tout premier, qu'ils sont « plus forts ». La réflexion sur leur nature viendra plus tard. Puisqu'ils existent — on le voit bien, ne fût-ce que par le succès, ou l'insuccès, de la récolte —, puisqu'ils sont plus forts, ils sont différents. Comme le trait le plus frappant de la vie humaine est la peine, ils sont sans peine, ῥεῖα ζώοντες. Et non seulement ils sont sans peine un temps limité, comme est limitée la vie humaine, mais ils le sont toujours. Car tel est bien le sens de ἀθάνατοι : non pas au vrai « qui ne meurent pas » — car quel serait l'avantage de ne pas mourir, si l'on est malheureux —, mais « qui vivent bienheureux (μάκαρες) sans être arrêtés par la mort ». Tout cela suppose déjà une longue suite de réflexions : c'est très secondaire.

nées immédiates » du fait religieux originel, nous mènent tout droit à l'intelligence de la religion romaine à son premier âge. Car il y a ceci de bien intéressant dans cette religion à ses débuts, et M. J. Bayet l'a excellemment mis en lumière (1), qu'elle montre le fait religieux en un état encore très simple et comme pur, où la *religio* est exactement « l'ensemble des liens reconnus qui rattachent l'activité humaine aux dieux » (p. 59), où les dieux sont exactement des « volontés » (*numina*), l'univers étant imaginé « à tout instant comme un réseau de forces invisibles sur lesquelles ne peuvent agir que les *sacra* qui eux-mêmes en participent » (p. 109), où les *sacra* constituent un ensemble « d'obligations juridiques réciproques (*fides*) », tel que « l'exactitude du rite entraîne l'acquiescement du dieu » (p. 59).

Reprenons les trois caractères essentiels que nous avions énumérés dans ce qu'on pourrait appeler la construction « logique » du fait religieux :

a) *Religion collective :* « le Romain de la période républicaine est, en sa vie religieuse, prisonnier d'impératifs collectifs » (p. 143).

b) *Dont le responsable au premier chef est le représentant authentique de la communauté :* le *Rex* est « maître de la religion de la collectivité » (p. 30); « au moment... de transition entre la monarchie et la république, le pouvoir unitaire du roi (*Rex*) va être théoriquement partagé sur le plan religieux entre un « roi du sacré » *(Rex Sacrorum)* (2) et le président du collège des pontifes » (p. 98). Jusque-là donc, le roi était le seul prêtre officiel du groupe.

c) *Pour célébrer, tout au long de l'année, les cérémonies qui assureront la « paix avec les dieux ».* Avant même que le calendrier eût été fixé, les plus anciens actes du culte, qu'on pourrait presque dire « prédéistes » sont ou des fêtes de bergers (*Parilia*, 21 avril), émanant « d'un groupe où domine l'élevage des ovins » (p. 79), ou des sacrifices de fécondité (*Fordicidia*, 15 avril, *October Equos*, 15 octobre), le second de ces sacrifices associant d'ailleurs au souci de provoquer « la réussite des moissons » celui de « sauvegarder et propager par le sacrifice les forces de victoire pour la prochaine campagne » (p. 82) : l'*October Equos*, clôturant l'année militaire, doit garantir le succès des expéditions de l'année suivante. Plus tard, quand s'organisera le calendrier, par fusion de rites et de cycles rituels hétérogènes parce que provenant de groupes originellement différents, par « adaptation d'un calendrier lunaire à

(1) Ire Partie, ch. II, § 4, *Le cosmique et le politique : « Pax deorum » et « Religio »*, toute la IIe Partie, en particulier ch. IV, *États anciens du culte public* et ch. V, *L'organisation de la Religion d'État*, IIIe Partie, ch. VII *Le culte*, en particulier § 4, *Piété et sentiment religieux.*

(2) N'est-ce pas plutôt « roi des *sacra* », et comme tel responsable de l'exact accomplissement de tous les *sacra?*

l'année solaire » (p. 90 s.), par « montage inégal d'un complexe à la fois « politique » (social) et religieux » (p. 89), il est bien notable que se maintienne, dans ce Calendrier latin apparemment confus, « la netteté de ses cycles fériaux biologiques et sociaux. Une personnalité des mois s'en dégage, et un rythme de l'année, qui paraissent transcender les figures divines... Les cycles ne se sont pas créés autour de dieux ni de temples; ils se sont organisés par enchaînement de *sacra* » (p. 95).

Outre le cycle proprement militaire, qui marque le départ pour l'expédition, en mars, et la fin de la saison guerrière, en octobre (p. 86 s.), deux cycles commandent l'année, tous deux empreints du souci « de la subsistance économique, où l'agriculture a nettement pris le dessus sur l'élevage » (p. 95). Le premier, en avril/début de mai, est tout ordonné à la fécondité et du sol et des troupeaux : *Fordicidia*, *Cerialia*, *Parilia*, *Vinalia* (« désacralisation du vin nouveau »), *Robigalia*, *Floralia* (p. 95 s.). On observera qu'en dehors des *Cerialia*, patronnées par une déesse dont le culte officiel est relativement tardif (temple au pied de l'Aventin en 493), ces fêtes sont dénommées ou par l'acte qui s'y accomplit (*Fordicidia*, immolation de vaches pleines, *fordae boues*), ou par le but à atteindre (*Parilia*, enfantement des agneaux), ou par le mal à détourner (rouille des blés, *Robigalia*).

Outre ce cycle éminemment saisonnier, puisque lié à la saison où tout s'annonce, tout est en espoir dans la nature, le second cycle « économique », d'août-décembre, est destiné à promouvoir l'abondance rurale. En août, on enferme *(condere)* le grain mûr, il y a donc une force, *Consus*, qui symbolise cet acte d'importance vitale pour le groupe, et il convient dès lors de se concilier cette force : d'où les *Consualia* du 21 août, répétées le 15 décembre, au temps où l'on reprend le grain pour les semailles. Cette seconde fête de Consus est elle-même suivie d'une autre fête de même dessein, les *Opalia*, dont le nom parle de lui-même (p. 97) (1).

On le voit, cette religion « primitive » (2) est étroitement liée aux besoins élémentaires d'une communauté humaine. Cette communauté a besoin de manger pour vivre; elle a besoin de se conserver et de se reproduire; dans la mesure où elle se reproduit et s'accroît, elle a

(1) Pour ne pas détruire l'unité « logique » de mon analyse, je laisse ici, bien que fort intéressant en lui-même et digne d'étude, un quatrième cycle, celui des rituels de fin d'année (d'ailleurs répété, l'année ayant fini d'abord le 14 mars, puis en décembre), qui est comme « une liquidation plus ou moins chaotique du passé » (p. 97), « tant il est difficile et dangereux de passer d'une année à l'autre, en conciliant la certitude d'une fin avec l'espérance d'une durée ! » (*ib.*).

(2) Primitive eu égard à la longue évolution postérieure, correspondant à l'évolution de Rome même. Mais non pas primitive au sens propre : plutôt, très évoluée elle-même jusqu'au moment où l'on en peut prendre connaissance par des textes.

besoin de terres nouvelles, qu'il lui faut conquérir. Dans toutes ces formes d'activité, le succès ne dépend pas entièrement d'elle. Il ne dépend pas d'elle qu'il fasse bon ou mauvais, qu'il y ait pluie ou sécheresse, qu'il y ait ou non épidémies chez les bêtes et parmi les hommes, que les naissances viennent à bien, qu'on soit heureux ou malheureux dans les batailles. Il reste en tout cela une part d'incertitude, une « marge ». C'est cette « marge » qui est le domaine des forces, des Kreittones, des *numina*. Là est le champ propre de la *religio*, des *sacra*, de la *pax deorum*.

A Rome, comme en Grèce et ailleurs, l'histoire de la religion est l'histoire du passage d'un phénomène essentiellement collectif à un phénomène personnel. Ce qui ne veut pas dire qu'il ait fallu des siècles pour que l'individu humain ait pris conscience d'une relation personnelle entre lui-même et le divin. Mais, tout d'abord, il est patent que l'emprise du social est infiniment plus forte dans un petit groupe qu'en un grand, dans une bourgade homogène de mœurs encore très simples, fermée aux influences étrangères, que dans une grande ville cosmopolite où les classes se diversifient et s'opposent, où les riches s'instruisent, se cultivent, s'ouvrent aux vents du dehors, ont loisir pour se pencher sur eux-mêmes et s'interroger sur leur être et leur destin d'hommes. En outre comme, avec cette interrogation, commence la littérature proprement dite, alors seulement commence aussi pour nous le moyen de nous renseigner sur ce que pense et sent l'individu. Avant cela, nous ne savons rien et ne pouvons rien dire. Un formulaire de sacrifice, un calendrier liturgique ne montrent que l'écorce. Le cœur vivant de l'arbre reste inconnu.

Dans ce livre bien équilibré de M. Bayet, toute la seconde partie (depuis *Crises et Mutations*, p. 144) concerne l'évolution de la religion romaine : ce qu'on peut nommer, en gros, le passage du collectif au personnel. Mais avant d'aborder ce passionnant problème, je voudrais proposer trois remarques sur le plus vieux tuf de cette religion.

La première est suggérée par cette observation de M. Bayet (p. 98) : « il semble... que les rituels romains soient plus attentifs à engager ou protéger l'action — militaire ou agricole — qu'à célébrer ou remercier les dieux ». Il est intéressant de comparer sur ce point religion grecque et religion romaine. Sans doute, il y a aussi, chez les Grecs, des fêtes qu'on pourrait appeler prédéistes. Ainsi la très antique cérémonie des Bouphonies — déjà, au temps des *Nuées* (423), elle passe pour tout ce qu'il y a de plus ancien et démodé (*Nu.* 984) — n'est-elle rattachée à Zeus Polieus (d'où le nom de Dipolies) que par un lien très artificiel. Quel rapport en effet? Le *bouphonos* tue de sa hache un bœuf de

labour, puis jette la hache et s'enfuit. La hache est jugée au tribunal du Prytanée, condamnée, jetée à la mer. Ce meurtre a lieu en Skirophorion (juin/juillet) à la fin de la moisson. Le caractère agraire de cette cérémonie paraît évident : il s'agit, la moisson rentrée, de promouvoir, pour l'an prochain, une récolte égale. Cela implique, dans le subconscient le plus profond de l'être humain, la nécessité d'un don, d'un sacrifice. A qui ce don, pourquoi le préciser? On a seulement le vague sentiment que rien ne s'obtient ici-bas si l'on ne se défait, ne se dépouille soi-même de quelque chose (1). Plus tard, on pourra bien dire que, Zeus *Polieus* présidant au sort de la *polis* restée rurale, ce sacrifice du bœuf, près de l'autel du Polieus, est une offrande au Polieus. Mais c'est là systématisation d'un fait religieux prédéiste dans le cadre des cultes poliades.

Reconnaissons néanmoins que ces fêtes prédéistes, en Grèce, paraissent rares. Il y a des cycles agraires grecs : ils se présentent comme liés à une divinité.

Prenons par exemple le cycle agraire d'Athènes, qui commence avec le rite des petites arréphores, en octobre-novembre, avant les semailles, qui s'achève avec les *Plyntéria*, en mai-juin, peu avant la moisson. Les deux petites arréphores (7 à 11 ans), logées sur l'Acropole non loin du temple d'Athéna Polias (partie Est de l'Erechthéion), reçoivent, de la prêtresse d'Athéna, des corbeilles qu'elles vont déposer, de nuit, au pied de l'Acropole. Elles remontent chargées d'autres objets voilés qu'elles rapportent sur l'Acropole. Ces objets sont des gâteaux en forme de phallus ou de serpents, dont les restes, en ce même mois Pyanopsion, lors du « labourage sacré » par les Bouzyges, seront mêlés aux semailles. A la fin de l'hiver, quand les jeunes pousses de blé commencent à percer le sol, c'est à Athèna qu'est offert le sacrifice des *Procharistèria*. Enfin les *Plyntéria*, en mai-juin, ne sont rien d'autre que le bain de la déesse (xoanon d'Athèna Polias), destiné à lui rendre sa vertu magique de Dame du blé. On peut donc parler d'un *cycle agraire d'Athéna* à Athènes. Comme aussi d'un *cycle agraire de Déméter* à Éleusis. Car, des *Thesmophories* d'automne (fin octobre), avant les semailles, au *Calamaia* de printemps, quand la tige s'est durcie et commence à jaunir, tout ce cycle agraire éleusinien est sous le patronage de la Déméter Eleusinienne. On n'a pas besoin de dire combien les mystères éleusiniens, dont le sens premier est agraire

(1) Le jugement et la condamnation de la hache sont accessoires et propres à l'Attique. Pour le paysan attique, qui est pauvre, le bœuf de labour est mieux qu'un trésor : c'est un compagnon de travail, un frère. Son meurtre équivaut au meurtre d'un frère. Le meurtrier ayant disparu, on condamne et punit l'instrument du meurtre.

(descente et « mort » du grain durant les mois d'été), sont liés au culte de Déméter et de Coré. La chose est trop connue, et, pour la même raison, il est vain de rappeler combien le cycle de la vigne, et plus généralement de la végétation luxuriante, est dépendant de Dionysos. Il a peut-être existé des *cycles* du blé et de la vigne antérieurs à ces patronages divins. Mais nous n'en percevons plus la trace. Dès lors, sans même tenir compte des dieux d'Homère (1), en se bornant strictement aux plus anciennes croyances qui, en Grèce comme ailleurs, se décèlent surtout par les faits de culte, il semble bien que, dès le début de la religion grecque, on puisse parler, en droit, de dieux plus personnels, plus caractérisés, que ne le sont ceux de Rome.

Voici, touchant le même point, une autre observation. On serait tenté, parfois, de tenir le Romain pour plus religieux que le Grec, du fait précisément que ses *numina*, étant moins caractérisés que les dieux grecs, se rapprocheraient davantage de ce qu'on pourrait appeler le divin à l'état pur. Cette vue serait trop simpliste, comme me paraît trop simpliste, à l'inverse, celle de Schwartz en cette phrase (2) : « Man braucht nur die Worte δίκη und θέμις mit den lateinischen Bezeichnungen des Rechts zusammenzuhalten, um sofort zu sehen, wie in Rom das staatliche Recht, bei den Hellenen die religiöse Satzung die treibende Kraft ist ». On n'a pas plutôt prononcé ces sortes de phrases, très générales, que mille faits apparaissent, qui les tempèrent. Dans le cas des dieux grecs, il ne faut pas oublier que, d'Homère à la fin du paganisme, le rôle du divin dans la vie du monde et de l'homme est aussi bien, voire mieux exprimé par des formules comme οἱ θεοί, τὸ θεῖον, ὁ θεός que par la désignation d'un dieu personnel sous son nom propre. Se demander — on l'a fait — si le pluriel θεοί ou le singulier θεός se rapporte à une notion polythéiste ou monothéiste est parfaitement vain. Des forces remplissent le monde, influent à tout instant sur notre vie. Elles sont infinité, si l'on considère le nombre infini de leurs effets. Elles sont unité, si l'on regarde au caractère commun de leur action, qui est précisément d'*agir sur* le monde et l'homme. Elles sont donc à la fois οἱ θεοί et τὸ θεῖον ou ὁ θεός, et elles n'ont rien à voir ni avec l'un ou l'autre des Olympiens pris à part (3) ni avec la somme des Olympiens. En sorte que ces notions de *numen* ou *numina*, qu'on croit exclusivement romaines, ont en somme leur équivalent en Grèce tout au long de l'histoire des Grecs (4).

(1) J'ai dit pourquoi dans *La Religion Grecque* (ap. *Hist. Gén. des Religions*, Quillet), pp. 59-64.

(2) Eduard Schwartz, *Gesammelte Schriften*, I (Berlin, 1938), 20.

(3) Sauf naturellement Zeus, si l'on fait de Zeus, comme souvent, le symbole du θεῖον.

(4) Noter d'ailleurs que τὸ κρεῖττον, οἱ κρείττονες rend presque à la lettre *numen* et

Ceci dit, il reste, aussi loin qu'on remonte, et sans parler, comme je disais, des dieux d'Homère, il reste que les dieux de la Grèce se présentent à nous comme des personnes, que donc le culte, dès les origines, apparaît en Grèce lié à ces dieux personnels, et qu'on pourrait dire qu'en Grèce plus qu'à Rome, il consiste à « célébrer ou remercier les dieux ». D'où vient cette différence, chez deux peuples somme toute apparentés? Et qui est le plus religieux, du Romain qui se met en paix avec des forces à peine individualisées, ou du Grec qui adore, prie, cajole, comble de dons, des dieux à forme humaine, symbole de ses douleurs ou de ses joies? Questions oiseuses peut-être, mais que le présent livre, si nourri de pensée, ramène sans cesse devant l'esprit.

Quant à la première question, ce qui caractérise éminemment un dieu grec, c'est la légende qui lui est attachée et la forme visible que l'art lui a donnée. Les deux, du point de vue proprement religieux, ne sont pas sur le même plan.

Rien n'est plus confus, plus complexe, plus malaisé à analyser et en fait rien n'est moins étudié, que les rapports entre mythe et rite chez les Grecs. Il y a des contes — ceux d'Homère — qui sont fabulation pure et n'ont rien à voir avec la religion. Il y a des légendes — les ἱεροὶ λόγοι de certains sanctuaires — qui paraissent intimement liées à des actes de culte, ces actes de culte étant, au juste, la répétition temporaire du fait légendaire. Entre ces deux extrêmes, quelle est la part du mythe? Quelle est-elle pour la Dame d'Athènes? Quand le peuple athénien montait sur l'Acropole aux Panathénées, quand un artisan d'Athènes allait remettre à Athènes son offrande avec cette gentille dédicace « Accepte cette image et donne-moi de t'en offrir une autre », était-il vraiment besoin de mythologie? La déesse était là, dans son temple et près de son temple, protectrice et de la cité et de chacun des citoyens, « Celle qui veille sur Athènes », mais qui est aussi la grande sœur de l'éphèbe partant pour la guerre, celle qui rassure et réconforte les héros qui symbolisent cet éphèbe, Thésée, Héraclès. Rien de plus noble et de plus touchant que cette piété. Elle serait impossible, sous cette forme, si Athéna n'était conçue comme une *personne* divine, capable d'affection et de pitié. Mais je répète : en quoi le mythe y a-t-il part (1)?

numina. Et qu'y a-t-il de plus romain, en un sens, que cette conception, si typiquement grecque, de l'avenir : θεῶν ἐν γούνασι κεῖται? Non de tel ou tel dieu, mais du divin, « des dieux ».

(1) On se rappellera que, pour le Grec, Héraclès et Thésée ne sont pas « mythe », mais, « histoire ».

Bien plus importante, à mon sens, pour caractériser les dieux grecs fut la représentation figurée (1). Or, aussi loin qu'on remonte, l'image divine existe, je veux dire l'image anthropomorphe. Il n'y a pas eu, en Grèce, de période aniconique, et il est impossible de soutenir, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs (2), qu'on y ait passé du fétichisme (pierre, pilier, arbre, animal) au culte de l'idole humaine. Il y a eu polysymbolisme, et, parmi ces symboles, l'idole anthropomorphe, qu'on trouve dès le IVe millénaire, dénote déjà l'idée de personne divine, douée d'intentions bonnes ou mauvaises. Dès lors, le culte est là : car il n'a d'autre but que de rendre l'intention favorable ou de la détourner, si elle ne l'est pas. Comme ce culte s'adresse à une personne, il peut revêtir d'emblée, de la part de l'adorateur, une nuance personnelle. Rien n'empêche de croire que la religion personnelle, en Grèce, ait été aussi ancienne que l'homme grec. Les plus anciens textes littéraires, qui restent valables comme témoignages sur le sentiment religieux, nous montrent, à côté de la crainte sacrée (*thambos*) (3), des relations personnelles entre tel dieu ou déesse et tel héros, où la confiance du héros répond à l'amitié protectrice de la divinité. Comme enfin, par une propriété naturelle qui reste bien sa marque singulière, le Grec a très vite fait de l'image divine une image belle, bientôt le τύπος même de la belle image anthropomorphe, la religion grecque a, très vite aussi, revêtu un caractère esthétique : la contemplation platonicienne du Beau a des antécédents religieux profondément enracinés en l'âme grecque. Or la contemplation d'une belle image divine donne joie. De là vient — Platon encore le montre dans les *Lois* — que la religion grecque est une religion de joie. M. Bayet lui-même, à propos de l'introduction à Rome du *ritus graecus*, l'exprime au mieux (p. 155) : « l'Apollinisme et le *ritus graecus*... avaient introduit au milieu des étrangetés des rituels archaïques et des sévérités pontificales quelque chose de tout nouveau : une atmosphère de fêtes divines, harmonieuses et détendues, appelant toute la population à une participation de bonheur et de générosité humaine ».

Nous avons déjà répondu à la seconde question : « Qui est le plus religieux, du Romain ou du Grec? » Il ne s'agit pas de plus ou de

(1) Précisons de nouveau : dans le domaine *religieux* proprement dit, qui se traduit par des actes de culte, prières, sacrifices, cycles de fêtes. Il est clair que, dans la systématisation théologique d'Hésiode *(Théogonie)* ou dans l'épopée homérique, héritière elle-même d'une longue tradition épique, les légendes *(mythoi)* relatives aux dieux, généalogies, naissances, apparentements, mariages, aventures, amitiés ou vengeances, prédilections pour un τερόν déterminé, miracles, que sais-je encore, tout cela contribue à donner au dieu sa figure propre et à le distinguer des autres dieux.

(2) *La Religion grecque*, p. 45 ss.

(3) *Ibid.*, pp. 41-45.

moins : c'est autre chose. Cela répond à deux tendances, l'une et l'autre fortement ancrées dans l'âme humaine.

Nous nous sentons continuellement dépendants de Forces obscures, que nous pouvons à peine nommer, que nous sentons seulement partout présentes, partout actives, décidant de notre heur ou malheur. Nous cherchons donc à apaiser ce Divin diffus, à « être en paix » avec lui. Et nous percevons, plus ou moins clairement, que pour l'apaiser, il faut accomplir exactement ces *sacra* qui lui agréent. La crainte domine dans cette attitude religieuse, et le scrupule. Cette attitude n'a pas disparu, elle subsiste dans les religions modernes, elle subsiste dans le christianisme. Quantités d'âmes très sincèrement chrétiennes, très authentiquement religieuses, sont obsédées par le souci d'accomplir toujours, au moment où il faut, selon le rite qu'il faut, les devoirs prescrits. On s'est moqué du pharisaïsme, et sans doute les Pharisiens contemporains du Christ présentent une déformation de la religion. Mais le pharisaïsme originel n'était pas cela : il était une observation scrupuleuse de la Lettre, parce que, dans ce respect de la Lettre, on s'assure qu'on plaît à Dieu, qu'on est en paix avec lui. Sous cette forme, le pharisaïsme est éternel. Et l'Évangile lui-même impose cette stricte obéissance aux Commandements. Si l'on marque que ces commandements sont plus proprement cultuels que moraux, on aura défini, assez justement je crois, l'attitude religieuse du Romain.

Nous sentons autour de nous des Forces, mais ces Forces, depuis des temps immémoriaux, nous apparaissent comme des Personnes. Ces Personnes exigent sans doute qu'on les respecte et qu'on respecte leurs protégés : Chrysês outragé se plaint à Apollon, Apollon lance ses flèches, l'armée meurt. Mais elles comprennent aussi, elles acceptent, qu'on s'adresse à elles dans un mouvement de confiance et d'abandon. Elles prennent plaisir à l'hécatombe, comme à l'offrande ingénue du petit pâtre. Et le dieu de Delphes dira qu'il préfère l'offrande du petit pâtre, si elle exprime une intention plus pure. Ces dieux personnels ont eux-mêmes institué les fêtes (Platon, *Lois*), ils y président, ils y assistent : ils partagent avec le peuple les chairs des victimes. Ils sont au fronton des temples, protecteurs. L'Apollon d'Olympie tend sa droite vers un Lapithe; sur les métopes du même temple, Athéna se fait la compagne d'Héraclès en ses durs exploits. Une amitié se forme entre l'homme et le dieu. Dans une telle conception religieuse, l'attitude de l'homme incline plus vers l'amour. Il n'est pas besoin de montrer qu'on a, là encore, une tendance foncière de l'âme humaine. Le christianisme, en son principe, fut une religion d'amour.

Cette première remarque, où je me suis un peu étendu parce que le problème est capital, mène aux deux autres.

Considérons à nouveau la première attitude, où l'on s'adresse à des Forces plutôt qu'à des Personnes, et se montre scrupuleusement attentif à apaiser ces Forces au moyen des *sacra*. Ces Forces agissent à tout instant. D'autre part, on ne sait rien d'elles, si ce n'est précisément cette action qu'elles exercent. Prenons un exemple : la succession des moments qui constituent le progrès d'un bébé, vagissements, mise au berceau, allaitement, moments où il se tient debout, où il s'éloigne et revient. Quoi de plus précieux qu'un bébé, mais aussi de plus fragile? Et puisqu'il est entouré de Forces (on dirait « fées ») dont dépend le succès ou l'insuccès de chacun de ces actes, comment ne pas tenter de se les concilier? Et puisque, de ces Forces, on ne connaît rien d'autre que leur action propre, quoi de plus naturel que de les désigner par cette action même? Soit donc, pour les vagissements etc., ces litanies des *Indigitamenta* qui « décomposent une durée pour en mettre chaque instant sous une protection particulière » (p. 111), *Vaticanus*, *Cumina*, *Ruminus* ou *Rumina*, *Statilinus*, *Abeona*, *Adeona*, « dieux-épithètes... ou mieux épithètes-dieux, sexuées au petit bonheur » (*ib.*). Les apologètes chrétiens, Augustin lui-même, ont beaucoup raillé les *Indigitamenta*. Mais il ne faut demander aux anciens Pères aucune intelligence historique des faits religieux païens. Au vrai, ces *Indigitamenta* sont un des traits les plus « logiques » de la religion romaine, et l'une des marques les plus authentiques de la piété du Romain. On y voit le souci perpétuel de se mettre, durant la vie, sous la protection d'une Force. Et comme la vie change à chaque instant, cette Force aussi doit être, à chaque fois, nouvelle. Tous les moments de l'existence ont ainsi leur patron. En d'autres conceptions religieuses, où l'idée de Personne prédomine, ce patronage sera attribué à des *dieux* différents — Artémis pour l'accouchée, Hèra pour les noces —, ou à tel saint ou sainte, au Moyen Age, pour telle ou telle fonction. Mais si l'on donne préférence « à l'acte sur la personne » (p. 111), rien n'est plus logique que de multiplier les « dieux-actes » et de ne les désigner que par cet acte même.

Voici enfin ma troisième remarque. Elle concerne cette phrase de M. Bayet (p. 139) : « Lorsque l'on juge d'ensemble la religion romaine, on insiste volontiers sur son ritualisme contractuel, peu accordé apparemment à ce que nous considérons comme sens du divin. Quelques indices cependant corrigent la brutalité de cette impression; et la suite même d'une évolution religieuse qui aboutit au triomphe du

christianisme (1) invite à rechercher sous la sécheresse cérémonielle d'autres réalités psychologiques que celles d'un marché entre l'homme et la divinité ». M. Bayet a parfaitement raison, mais j'irai plus loin que lui. Il cherche à montrer que l'attitude religieuse primitive du Romain a comporté d'*autres* aspects que celui du contrat. Et, pour effacer la mauvaise impression que pourrait faire ce « contrat », il conjecture que « l'aspect contractuel » n'est pas premier et originel dans la religion romaine : « En période historique, ce substrat quasi instinctif du sentiment religieux (2) est dissimulé sous la discipline du Calendrier et la ponctualité des rites d'État. Il en ressort l'impression que la « foi religieuse » (ancien sens de *fides*) est en fait « confiance » en un « contrat » *(foedus)* qui engage le dieu. *Mais cet aspect contractuel a chance de n'être ni primitif ni pur ni essentiel* » (p. 141, c'est moi qui souligne). « Ni primitif », qui peut le dire? Mais certainement « pur » et certainement « essentiel ». C'est que le contrat n'est pas marché, déborde infiniment le *do ut des*. Le mariage est un contrat : est-ce pur marché, sans réciprocité de confiance et d'amour? Les membres des Ordres religieux prononcent trois *vœux*, de chasteté, de pauvreté et d'obéissance : en d'autres termes, ils aliènent entre les mains de Dieu (3), représenté par le Supérieur de l'Ordre, les trois biens essentiels de l'homme. De son côté le Supérieur, au nom de Dieu, promet au jeune profès la vie éternelle. C'est donc là un contrat, entre l'homme et Dieu. Parlera-t-on de marché? Il faut n'avoir jamais assisté à une « profession », jamais rencontré de « profès » au moment où il s'engage, pour réduire cet engagement, qui est bien un acte contractuel, à un sordide *do ut des*. Simplement l'adolescent se donne, comme se donnait jadis un jeune chevalier au prince qu'il voulait servir. Il se lie par contrat à ce mystère infini qu'est Dieu. Et le sens propre de ce contrat est celui-ci : de quelque manière que Dieu le traite — mal, en général —, et si fort que s'obscurcisse, au cours de la vie, le mystère divin, l'homme restera fidèle. En sorte que, de la part de l'homme, tout consiste, dans ce contrat, à rester, malgré tout, fidèle. Mais il n'en va pas autrement du Romain lui aussi. Car, si le contrat était pur *do ut des*, comme il est manifeste que de son côté le dieu (ou Force ou ce qu'on voudra) ne donne pas — il pleut, l'enfant meurt, la vache est malade, on est vaincu —, il est clair que la religion romaine eût dû cesser dès le premier âge. Que de grands

(1) Ceci doit s'entendre sous réserves, cf. *infra*, p. 91 s. et 91, n. 2.

(2) C'est-à-dire les autres aspects, « respect instinctif... en face de la nature » (p. 139), « sens du mystère » (p. 140), sens du « sacré » (p. 141).

(3) Pour bien marquer que ce don est fait à Dieu, la formule écrite et signée est déposée en certains Ordres sur l'autel durant la cérémonie.

malheurs publics puissent conduire à une désaffection humaine à l'égard des dieux, on l'a vu vingt fois chez les Anciens. « Les autres dieux sont loin », dit le péan d'Hermoclès à la louange du Poliorcète en 290, « ou bien ils n'ont point d'oreilles, ou ils n'existent pas, ou ils ne prêtent aucune attention à nos besoins : toi (Démétrius divinisé), nous te voyons ici même... réellement présent ». Quant aux Romains, voici comment M. Bayet explique la longanimité du Sénat quand, à l'occasion de malheurs publics, on introduisait à Rome des dieux étrangers (p. 147) : « L'ensemble des données donne plutôt l'impression d'un laisser-aller demi-conscient : comme si, *les dieux nationaux ne répondant ni aux prières ni aux « piacula » de leur rite propre, il était normal, ou en tout cas non coupable, d'essayer d'autres modes de supplication* » (c'est moi qui souligne). Cependant le Romain est resté fidèle à sa religion ancestrale. Qu'on songe, au temps d'Ambroise et de Symmaque, à l'affaire de la statue de la Victoire. La *Cité de Dieu* est une réponse à l'accusation païenne : « Tout va mal parce qu'on n'honore plus les dieux, la *pax deorum* est rompue ». Un peu plus tôt, Libanius ne parlait pas autrement en son discours *Sur les Temples* adressé à Théodose : « Que cessent les sacrifices, plus rien ne va ». Si donc nulle catastrophe n'a pu obnubiler cette *fides* romaine, ces « rapports de confiance réciproque, juridiquement établis, entre deux parties, dont l'une peut être dominante sur l'autre » (p. 142), c'est qu'elle est quelque chose de bien plus profond, et plus authentiquement religieux, que le *do ut des*. Les dieux n'ont pas cessé de manquer au contrat; pourtant il a subsisté; on sentait donc confusément que l'une des parties a des droits souverains et qu'elle mérite, quoi qu'elle fasse, d'être servie. Après tout, païenne ou chrétienne, la pauvre humanité se débat dans le mystère. Il serait assurément plus simple de ne pas croire. Mais le fait est là : on croit.

***

La II[e] Partie (logique) (1) de ce livre s'ouvre sur un chapitre intitulé *Crises et Mutations*. Et la première question qu'on se pose est : pourquoi crises, et pourquoi mutations? Car il en va tout autrement des religions païennes et de la chrétienne (2). Celle-ci est éminemment morale. Elle impose, notamment dans les choses de la chair, un code

(1) En fait, c'est la III[e] Partie à partir du ch. 8 et toute la IV[e] Partie.

(2) On l'oublie trop quand on veut faire du christianisme comme l'aboutissement *normal* d'une évolution à l'intérieur de la religion romaine ou, plus exactement, des courants religieux dans l'Empire Romain.

moral d'une rigueur extrême. Elle condamne l'amour de soi, l'orgueil de la vie. Elle va donc à l'encontre des instincts les plus puissants de l'animal humain et l'on conçoit qu'un être jeune, conscient de ses forces, la rejette avec dégoût ou avec haine. D'autant plus que cette religion, ayant introduit pour les fautes morales la notion théologique de péché, c'est-à-dire d'atteinte directe à Dieu, fait peser sur l'existence entière le poids insupportable d'une culpabilité, l'attente d'un jugement et d'un châtiment éternels, qui risquent d'entraver toute action et d'éteindre toute joie. Rien de tel dans les religions anciennes. Il peut s'y trouver des fautes religieuses : omission d'un sacrifice, infraction à un tabou, parjure, etc. Il peut arriver que le dieu de Delphes ait sanctionné quelque précepte de morale naturelle (honorer ses parents), qui eût valu sans cette sanction. Il peut exister vaguement la croyance, ici ou là, que certaines fautes sont punies après la mort. Certains sacerdoces, certains rites d'initiation peuvent comporter des temps plus ou moins longs d'abstinences alimentaires ou de continence sexuelle. Ce sont là faits sporadiques sans influence sur l'ensemble d'une civilisation. D'une manière générale, la morale grecque est absolument indépendante de la religion et la notion chrétienne de péché en est totalement absente. Sans doute il ne faut pas faire, comme les anciens apologètes, de tout le paganisme une école d'impudicité. Mais on s'illusionnerait tout autant, et d'une manière aussi naïve, à vouloir déduire sans encombres le christianisme des religions païennes.

Si donc la religion romaine, pas plus que la grecque, ne gênait aucun instinct humain, pourquoi des crises et des mutations? Elles sont, apparemment de deux sortes, et la nature même de ces crises décèle la cause qui les a fait naître.

Il y a ce que j'appellerais des crises *utilitaires* et il y a des crises *individualistes*, ou plutôt une longue crise individualiste, qui commence avec le IIe siècle avant notre ère (du moins n'avons-nous « évidence » qu'à partir de cette date) et qui finit avec le paganisme même.

J'ai essayé plus haut de montrer ce qu'il pouvait y avoir de noble dans la notion de contrat. Il n'empêche que l'homme, en religion comme dans le reste, est égoïste, et que, si les dieux traditionnels ne bénissent plus ses efforts, il se désaffectionne de ces dieux et en cherche d'autres. On l'a vu plus haut à propos du péan d'Hermoclès à Athènes et de l'introduction, sous la République, de certains dieux étrangers à Rome. La coïncidence est ici frappante, entre les catastrophes publiques et l'appel aux nouveaux dieux. Trasimène 217 : Vénus Erycine. Cannes 216 : sacrifices humains, consultation de l'oracle de

Delphes; peu après (213), institution des *ludi Apollinares*. Descente d'Asdrubal en Italie 207 : noyade d'un enfant androgyne, procession de 3 × 9 vierges, sous le rite grec, depuis le temple d'Apollon (Champ de Mars) jusqu'à celui de Junon sur l'Aventin (mélange gréco-latin). En 205, épuisement nerveux, du fait des longueurs de cette deuxième Guerre Punique (218-201) : introduction du bétyle (Gde Mère) de Pessinonte, sur quoi M. Bayet écrit justement (p. 152) : « Le culte de Cybèle... figure... l'excès le plus aigu d'une longue crise, *durant laquelle le silence ou la non-présence de ses dieux avait engagé Rome à chercher toujours plus loin de nouveaux appuis* » (c'est moi qui souligne).

Mais c'est loin d'être tout. A-t-on assez remarqué que le culte du surhomme au Ier siècle (avant), qui se condensera dans le culte d'Auguste, n'est pas autre chose, lui aussi, que l'appel à un dieu nouveau *sur le plan utilitaire?* « Les autres dieux sont loin... toi, nous te voyons ici même, réellement présent » : ce chant des Athéniens au Poliorcète montant sur l'Acropole pour y installer sa maîtresse, c'est le motto de tous les chants dont les poètes augustéens feront retentir les oreilles du maître. Aucune de ces adjonctions utilitaires ne changera rien, en somme, à l'essence de la religion antique. De même que, dans la conscience populaire, un manquement aux dieux traditionnels risque de s'attirer leur colère et de faire échouer les récoltes (cf. *supra*, p. 91), de même le refus du culte impérial. Ce culte étant lié à la prospérité de l'Empire, le refuser, c'est se mettre en dehors de la communauté humaine. Tout cela fait bloc, dieux traditionnels, Rome et Empereur. Tel est le sens exact de ces rois-dieux σύνναοι, « installés dans le même temple » que les grands dieux locaux. A Éphèse, c'est dans le sanctuaire de l'Éphésia qu'est établi le temple de Rome et d'Auguste. Tout cela, dis-je, fait bloc et reste d'ordre matériel. On a dépensé beaucoup d'encre, ce demi-siècle, pour décrire la naissance, les modalités, tout le détail monotone du « Rulercult ». Du point de vue de la phénoménologie religieuse, ce culte est exactement *nil*. Rien de neuf là-dedans, rien qui présente la moindre amorce de spiritualité. Cela n'offre pas plus d'intérêt que, dans l' (ancien) Empire *anglais*, toutes ces chapelles *anglicanes* où, le dimanche, les fonctionnaires et colons de Sa Majesté s'entendaient répéter qu'ils sont *Anglais*, que Dieu est *Anglais*, et qu'il a partie liée avec l'*Empire*.

Plus intéressante est l'autre espèce de crises. Elle force à se poser le plus important des problèmes qui concernent la religion. Pourquoi a-t-on de la religion, pourquoi les 713 habitants de Peyrane, Vaucluse, se montreraient-ils religieux, et en quel sens doit-on prendre ces expressions « avoir de la religion », « être religieux »? On peut consi-

dérer les Peyranais comme collectivité. On peut les considérer comme autant d'individus rassemblés, dont chacun a une raison, se pose des problèmes, éprouve un désir indéracinable de bonheur, constate que la réalité est toujours en deçà de son désir, et se demande donc pourquoi il est ici-bas et quel est le sens de tout cela.

Nous avons vu plus haut ce que signifie la religion collective des Peyranais en tant que groupe. Ils doivent subsister, durer. Ils ne le peuvent sans l'aide des Forces qui gouvernent ce domaine que nous nommions la marge d'incertitude entre l'effort humain et son succès. Ils ont besoin de la *pax deorum*. Pour établir cette paix, ils ont fixé des *sacra*. Ils sont scrupuleusement attentifs à accomplir ces *sacra*, par le moyen d'un sacerdoce dont la tâche propre est cet accomplissement et qui a autorité souveraine pour en maintenir la pureté. Il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque toute innovation dans les *sacra* pourrait irriter les dieux. Supposons maintenant que ce sacerdoce ait aussi pouvoir politique, qu'il constitue un Sénat, ou, pour mieux dire, que les chefs politiques de la communauté en soient naturellement les prêtres. On voit que l'un des soucis majeurs de ces chefs, de ce Sénat, sera de « conserver », inchangés, les *sacra*. Ce « conservatisme », l'une des caractéristiques de la religion romaine officielle, est, répétons-le, logique et nécessaire. Une fois reconnu quels sont les bons moyens de se concilier les dieux, tout changement apporté à ces moyens est crime capital. L'action conservatrice du Sénat Romain a un curieux parallèle dans les *Lois* de Platon. Dans la cité qu'il institue en Crète, le législateur fixe, une fois pour toutes, les normes religieuses. Ceci fait, toute innovation — culte nouveau chez soi, chapelle privée en l'honneur d'un dieu étranger, rite ou initiation non reconnu par la loi — est punissable de mort. De part et d'autre, la raison est la même : assurer et maintenir la « paix avec les dieux ».

Ce système figé est, en somme, *religio panis*. Or l'homme ne vit pas seulement de pain. Ce réseau bien lié, où social et religieux se mêlent, l'étouffe, particulièrement la femme, qui, dans les sociétés archaïques, sort à peine du foyer, où elle a des tâches bien définies, enfanter (de préférence des fils), tenir la maison, filer la laine. Dès le VII^e^ siècle, un grand mouvement extatique envahit la Grèce, qui précipite les femmes dans les vallons sauvages des montagnes, où elles se livrent à des danses extatiques, *pour oublier*, pour échapper quelques jours à l'esclavage du bébé qui crie, du mari maussade, de la quenouille et du chaudron, pour être enfin elles-mêmes. Quand Penthée rentre à Thèbes, toutes les femmes de la ville ont fui. Il s'indigne, suppose — comme toujours — les turpitudes les plus abjectes, lance une expé-

dition contre les fugitives, fait arrêter Dionysos, veut le mettre à mort. Que, les *Bacchantes* en mémoire, on relise, chez Tite-Live, le récit de l'affaire des Bacchanales, en 186. Le processus est identique. Même rôle prédominant des femmes (et de tout jeunes gens). Mêmes accusations de désordres obscènes. Mêmes condamnations capitales. Et, comme à Athènes, où la fête *régulière* des Lénées rappelle les courses folles des Ménades sur la montagne (1), même *régularisation* par l'État d'un mouvement qui l'inquiète, dont il ne se sent pas maître (2).

Indépendamment des grands mouvements religieux des VII^e^-VI^e^ siècles — dionysisme, prophètes, thaumaturges, transformation des rites agraires d'Éleusis en mystères eschatologiques — , la Grèce (Athènes surtout) a connu deux crises spirituelles qui l'ont remuée jusqu'en ses profondeurs et ont contribué à libérer l'individu (3). La première, bien connue, est à la fin du V^e^ siècle. On remet en question les dieux traditionnels : en 423, le Phidippide des *Nuées* tient les Bouphonies pour vieillerie démodée et adore les Néphélaï et le Dinos. On remet en question la légitimité du *nomos*, c'est-à-dire de toutes les prescriptions légales de la cité, on les tient pour artificielles et relatives, et l'on dresse là-contre les droits originels de la *physis*, c'est-à-dire de l'homme dans sa nature même, avec ses instincts dominateurs et sa volonté de puissance : Antiphon, le procès de Socrate, le Calliclès du *Gorgias* sont choses bien connues. On voit alors s'installer à Athènes (ou au Pirée) les premiers cultes *privés* de dieux *étrangers :* l'Adonis syrien, le Sabazios thrace, la Bendis thrace (4). Fait capital : car, qu'il

(1) Cf. *La Religion Grecque*, p. 78.

(2) Cf. J. Bayet, *l. c.*, p. 154 s. La différence entre les deux phénomènes — de la Grèce archaïque et de la Rome du II^e^ siècle — est que le dionysisme introduit à Rome en 186 est déjà organisé, sur le type des mystères hellénistiques, avec sacerdoces, livre sacré, rituel, peut-être drame mystique (descente aux Enfers), que le thiase admet des hommes (surtout jeunes), et qu'il n'a donc plus le caractère uniquement féminin et uniquement sauvage du ménadisme originel (pour ce qui est des hommes, on notera que les thiases, dès le V^e^ siècle, en admettent : cf., dans les *Bacchantes*, Cadmos, Tirésias, Penthée lui-même; la parados des *Grenouilles ;* les *lénoi* de Cumes, etc.). Mais que les Bacchanales de l'Aventin aient eu valeur spirituelle de libération de l'individu, et peut-être surtout des femmes, tout le montre dans le récit. Frappante, à ce point de vue, l'initiation des très jeunes gens, à l'âge précisément de l'éveil, des conversions, des vocations.

(3) Encore faut-il observer qu'*en Grèce*, du fait que les dieux sont, dès l'origine, conçus comme des *personnes* avec représentation figurée, la religion *personnelle* a pu, très tôt, percer la croûte civique. La prière d'Hippolyte à Artémis — le plus touchant monument de la religion personnelle dans l'antiquité — suppose sans doute un très long passé de relations individuelles entre l'homme et son dieu.

(4) E. R. Dodds, dans son introduction aux *Bacchantes*, a mis heureusement ce trait en lumière, et établi, par conjecture, un rapport entre ce fait et le drame d'Euripide. Pour les deux orgéons de Bendis, composés l'un de Thraces, l'autre de citoyens d'Athènes (peut-être pour raisons politiques : le culte, en tout cas, a été « régularisé », Plat., *Rép.* I), cf. W. S. Ferguson, *The attic orgeones*, *Harv. Theol. Rev.*, XXXVII, 1944, 96 ss.

s'agisse d'Athènes à partir du IVe siècle et généralement du monde grec hellénistique, ou de Rome à partir du Ier siècle et généralement de l'Empire Romain, c'est sous la forme de confréries et de chapelles privées que se donneront cours toutes les tendances individualistes dans la religion. Il y a, sur ce point, identité parfaite entre la Grèce et Rome. « Ce qui réunit maintenant les fidèles », écrivais-je jadis (1), « ce n'est pas le fait qu'ils appartiennent à un même dème ou à une même « nation » (2), c'est un lien purement religieux, l'adhésion commune à un dieu librement élu ». Et M. Bayet (p. 232) : « La nouveauté est en une appartenance non seulement consentie, mais voulue, à un dieu librement choisi... Le trait primordial est ce choix d'une contrainte : le « fidèle » se donne et s'engage à un dieu ».

La seconde crise religieuse, à Athènes, à la fin du IVe siècle et dans la première moitié du IIIe siècle, n'est que le prolongement de la première. Elle est la première continuée, précipitée, par la disparition progressive de la cité en tant qu'unité autonome. La chose a été cent fois étudiée et je passe. Il est manifeste qu'en Grèce, ce fait politique, s'il ne l'a pas créé, a définitivement établi l'avènement spirituel de l'individu (3). Car, du jour où la petite cité se fond dans des unités politiques de plus en plus vastes, où se fait un immense brassage de Grecs et d'Orientaux, où se créent de grandes villes cosmopolites dans lesquelles l'homme déraciné, sans cadres, environné d'étrangers de toute couleur, langue et foi, se sent aussi perdu que l'habitant actuel de New York, de Londres ou de Paris, il est clair que son seul refuge est le *choix* d'une philosophie libératrice, s'il en est capable, ou le *choix* d'une confrérie, d'une chapelle, où il retrouvera des « frères », où il se réchauffera dans le culte d'un dieu (déesse) qui sera son ami. En sorte que le brisement des cadres, joint à la rencontre de religions nouvelles plus exaltantes, plus chargées d'émotivité, a déterminé, de part et d'autre, des effets analogues. Rome, la Rome impériale, a poussé au comble ce qui se manifestait déjà dans les métropoles hellénistiques, Antioche et Alexandrie. Il pouvait, d'un tel état de choses, résulter un chaos. Ce qui a rendu le chaos plus sensible à Rome, c'est, comme le marque M. Bayet, que les changements qui, en Grèce et dans le monde grec hellénisé, s'étaient accomplis successivement et

(1) *La Religion Grecque*, p. 147.

(2) Au sens ancien de ἔθνος, c'est-à-dire groupe de « nationaux » fixés sur un sol étranger où ils pratiquent, avec l'agrément de l'État, leur culte « national » dans une chapelle qui leur appartient en propre. Ceci n'a rien que de traditionnel. Le fait remarquable, c'est quand des citoyens du cru se mêlent à ces étrangers.

(3) Cf. *La Religion Grecque*, p. 119 ss. *(L'Avènement de l'Individu)*, notamment p. 122 où je cite une phrase caractéristique de W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, p. 73.

selon une sorte de progrès logique, ont révolutionné la conscience romaine tout d'un coup, tant d'éléments divers se présentant en bloc sans laisser le temps aux Romains de les assimiler peu à peu, d'en mesurer la valeur relative, de les coordonner en système : « c'était, physiquement et moralement, la révélation d'une civilisation et d'une pensée foisonnantes, plus mûres d'au moins trois siècles, où l'héritage hellénique avait été revisé et rebrassé à la lumière de la science, sous les éclairages constrastés des philosophies, selon les expériences psychologiques et sociales acquises au cours de siècles tourmentés, dans la révélation vécue des antiques religions sacerdotales de l'Orient » (p. 158 s.).

***

Dans la conception antique de l'État, l'unité politique implique l'unité religieuse. Si, géographiquement, l'État s'étend de l'Écosse aux rives de l'Euphrate, avec vingt pays divers de langue, de traditions et de mœurs, où trouver ce principe unitaire? Sur le plan de la « Hochpolitik », au-dessus des soucis militaires (défense des frontières) et de la besogne quotidienne de l'administration concrète, ce fut là le problème capital du régime impérial.

Pour l'habitant d'une campagne reculée, ne parlant que son patois local — au IVe siècle encore, le paysan de Syrie ne parle que le syriaque —, à l'écart de la civilisation, fermé aux mille courants de pensée qui fermentent dans les grandes villes, on peut dire que rien n'a changé depuis des temps immémoriaux. La grande affaire est de vivre au jour le jour sur son lopin de terre. La foi reste vivace aux dieux ou « démons » indigènes et dans la vertu des rites par lesquels on se les concilie. Ç'a été le mérite de M. P. Nilsson, dans sa magistrale *Griechische Religion* (tome II), de montrer avec quelle ténacité subsistent, sous l'Empire, dans tout l'Orient Grec, les mille petits cultes locaux. Libanius le confirme dans son *de Templis* adressé à Théodose à quelque date entre 381 et 391. Il prend la défense de ces innocentes fêtes paysannes, qui sont occasion de joie, qui mettent en paix l'humble cultivateur avec ses dieux. Si l'on songe à tout ce qu'il y a de pratique, de réaliste, de nécessairement « terre à terre » en l'âme paysanne, toujours et en toute contrée, on se demande en effet si la vraie religion paysanne a jamais été, peut jamais être, autre chose que cet accord avec les génies *locaux* de la terre, de l'arbre, de l'eau, et si, plutôt que de détruire les temples, il n'eût pas mieux valu de les rebaptiser aussitôt chapelle de tel ou tel saint (1).

(1) Tel était le conseil de S. Grégoire aux missionnaires en Angleterre, cf. Gregor. *Epist.* XI 76 *ad Mellitum abbatem.*

Prenons, un peu avant ce temps, sous Valens (mort en 378), un homme du peuple de la ville d'Antioche, grande métropole s'il en fut, résidence du *Comes Orientis*, du *Praefectus praetorio per Orientem*, de l'Empereur lui-même qui vient souvent y séjourner dans son palais de l'île de l'Oronte. La masse, dans cette ville, est en grand nombre, peut-être en majorité, chrétienne. C'est à cette masse qu'à partir de 386, Chrysostome adressera ses homélies populaires. Néanmoins, en plein règne du chrétien (arien!) Valens, les processions plus ou moins orgiaques de Déméter, de Dionysos, d'Aphrodite, parcourent les rues et avenues de la ville pour la plus grande joie de la populace chrétienne, on célèbre, tous les quatre ans (encore sous Théodose), les grandes Olympies de Daphné suivies d'un repas de fête dont Libanius dénonce les désordres (1), et les fréquents spectacles de pantomimes, où sont joués sur la scène les mythes les plus osés, attirent en foule tout le peuple, chrétien aussi bien que païen.

A un niveau supérieur, la bourgeoisie, chrétienne et païenne, fait ses classes chez le sophiste païen Libanius. Et non seulement viennent à lui les jeunes bourgeois d'Antioche, mais c'est de partout que les parents bourgeois ou nobles (2) — propriétaires, curiales, avocats, administrateurs, fonctionnaires petits ou grands, gouverneurs de provinces etc. — lui envoient leurs fils, depuis le Pont et la Cappadoce, l'Arménie, la Galatie, la Cilicie, la Syrie, l'Euphratésie, la Phénicie, la Palestine, même l'Égypte. C'est que la culture littéraire et l'art de discourir mènent aux postes (en concurrence il est vrai, maintenant, avec le latin, le droit et la tachygraphie), et, plus profondément, qu'elles sont le signe d'une classe, qu'elles dénotent l'homme bien élevé (πεπαιδευμένος) et le distinguent du rustre. Or, chez Libanius du moins, cette culture littéraire est exclusivement la culture grecque classique, d'Homère à Démosthène. L'élève s'en nourrit, en apprend par cœur de longs morceaux. Quand il s'est ainsi meublé la mémoire et formé l'esprit, il compose à son tour des discours et les prononce. Ces textes païens sont évidemment imprégnés de religion païenne : ici, à l'école de Libanius, de la religion grecque classique, quelles qu'en soient d'ailleurs les modalités diverses d'Homère à Platon et à Démosthène; disons, pour faire court, du panthéon des Olympiens. Est-ce à dire que ces Olympiens soient vraiment, pour la pensée et l'âme de

(1) A ce repas d'hommes, on invitait même les moins de vingt ans. Homme et adolescent étaient couchés sur le même lit, le plus jeune en avant, près de la table. L'homme le forçait à boire, le caressait, et en faisait, si je puis dire, sa maîtresse.

(2) Au dire de Libanius, l'élève Hyperéchius, fils du gros propriétaire Maximus d'Ancyre, remonte « au roi Midas », sa noblesse n'est pas moindre que s'il descendait de Codrus d'Athènes.

Libanius, un aliment spirituel, un réconfort dans les peines, un soutien? Non. L'immense correspondance de Libanius (plus de mille cinq cents lettres), à des parents, à des élèves ou d'anciens élèves, à des fonctionnaires de tout étage, à de grands personnages, à Julien lui-même, ne témoigne à aucun instant d'un sentiment religieux un peu sincère, un peu profond. Sa vraie religion, c'est « l'hellénisme », entendons par là une manière de vivre, une éthique, cet idéal moral qui se dégage de la lecture de l'épopée homérique, des tragiques, de l'*Apologie de Socrate*, du *Phédon*, du *Pour la Couronne*, et qui est fait d'un sens héroïque de l'existence, de la résignation aux maux inévitables, de l'obéissance à « ce qui est décent » (τὸ πρέπον, l'*honestum* latin), du culte de la vertu pour elle-même. Parce que les dieux grecs entrent dans ce cadre, qu'ils sont partie intégrante de « l'hellénisme », ils sont assumés dans l'héritage, avec d'autant plus de vigueur que Constance, qui a défavorisé l'hellénisme, en s'entourant à la cour de sténographes sans culture, a réprimé aussi le culte des dieux païens. Mais ces dieux, pour le païen cultivé qu'est Libanius, ne sont pas source vivante de foi et de piété. Aussi bien leur culte est-il délaissé à Antioche, même par les païens. Quand Julien séjournera dans la ville, de juillet 362 à mars 363, et qu'un jour de fête de Zeus il se rendra au temple, il n'y trouvera que le prêtre, avec, pour toute victime, une oie. Et alors que Julien, chaque jour, sacrifiera lui-même dans le jardin du palais, Libanius, pourtant son coreligionnaire et son ami, ne se dérangera pas une seule fois pour assister à cette cérémonie.

Montons plus haut encore, jusqu'à la cour. Valens est arien, Constance est arien : qu'est-ce à dire? Faut-il croire qu'avec une absolue conviction ils aient choisi (αἱρεῖν, αἵρεσις, d'où « hérésie »), au lieu du credo de Nicée soutenu par Constantin (325), l'opinion d'Arius que le Verbe est créé et inférieur au Père et que Jésus-Christ n'est pas Dieu? Et qu'à leur exemple tous les courtisans, l'ensemble entier des fonctionnaires, des provinces, des régions en totalité aient exercé leur esprit et engagé leur foi sur les subtilités absconses de l'*homoousie*, l'*homoïousie* ou l'*anhomoousie?* Le croire serait absurde. Laissons les subalternes : la religion du prince, alors comme aujourd'hui, est celle de ses peuples. Mais pourquoi le prince est-il arien? En fait, il ne l'est pas, et ce problème de l' « arianisme » politique des successeurs de Constantin nous ramène au principe même de ce paragraphe, qui peut paraître une digression, qui ne l'est pas. Pour montrer la diversité des croyances religieuses à la fin de l'Empire, j'ai voulu prendre un exemple concret : la croyance de certaines classes données, de bas en

haut de l'échelle sociale, au IVe siècle. Or, parvenus au sommet, nous rencontrons à nouveau notre question première (p. 97, *supra*) : où trouver le principe d'unité religieuse dans un Empire immense et divers, étant admis que l'unité politique implique l'unité religieuse? Ç'avait été le problème de Constantin qui, constatant la force numérique, la solidité de structure, l'unité de foi de l'Église chrétienne, inclinant d'ailleurs personnellement à une sorte de monothéisme plus ou moins vague, fit alliance avec cette Église et s'en constitua d'emblée, non seulement le protecteur, non seulement le chef temporel, mais, on peut bien le dire, le guide spirituel et comme le prophète attitré. C'est une *sacra* de Constantin qui mande les évêques à Nicée, où les conduit la poste impériale. C'est lui qui préside le Concile et qui l'ouvre par un discours de sa façon. Le problème paraît donc résolu : l'Empire sera chrétien, parce qu'il y a des chrétiens partout, qu'ils obéissent partout à une même hiérarchie et professent une même foi. Mais qu'arrive-t-il si cette foi est rompue? Et si la hiérarchie elle-même se divise, avec un nombre à peu près équivalent en chacun des deux partis, ou du moins une minorité assez forte d'évêques ariens? Qu'arrive-t-il si l'Empereur, constitué en quelque sorte comme le Pontife extérieur de l'Église chrétienne, a, suivant les données mêmes du système, le droit et, à ses yeux, le devoir de rétablir l'unité? Deux voies sont possibles. Ou persécuter la minorité arienne. Or, les populations, qui n'y comprennent rien, suivant par force leurs pasteurs, c'est persécuter des régions entières de l'Empire, donc revenir à des méthodes que l'expérience a révélées vaines, et constater, en somme, l'échec de cette alliance avec l'Église. Ou imposer l'unité en obligeant ariens et orthodoxes à s'entendre entre eux. Parce que les évêques orthodoxes — et pouvaient-ils autrement? — n'ont rien voulu savoir d'une pareille entente, parce que, de leur côté, les Empereurs dits « ariens » se sont obstinés à la vouloir, bannissant les évêques réfractaires, multipliant les conciles, employant de vains efforts à faire taire les querelles, on les a taxés d'arianisme, et, aux yeux des historiens ecclésiastiques, un Théodoret par exemple, ils font figure, eux aussi, de persécuteurs. C'est en vérité tout le système qui croulait. Et il croulait parce qu'il n'était, au juste, qu'un nouvel et dernier avatar du régime politico-religieux instauré par Auguste. De ce point de vue on peut dire, avec M. Bayet, qu'il y a eu une « constante » dans « la mentalité religieuse des Romains » (p. 279).

Paris.

A.-J. Festugière.

RECENSIONS

He That Cometh. *The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, by S. Mowinckel, translated by G. W. Anderson. Un volume in-8° de xvi-528 pp. — Oxford, Blackwell, 1956. — Prix : 45 shil.

En 1951, S. Mowinckel avait publié en norvégien un ouvrage intitulé *Han som kommer*, « Celui qui vient », auquel la langue dans laquelle il était écrit n'avait pas permis la diffusion qu'il méritait. C'est un grand bénéfice pour tous qu'il soit traduit en anglais — de manière excellente — par G. W. Anderson sur un texte norvégien révisé par l'auteur et augmenté de références aux discussions récentes; c'est donc vraiment un nouveau livre. Cette synthèse des idées messianiques de l'Ancien Testament et du Judaïsme postérieur s'impose comme l'une des contributions les plus importantes faites à nos études pendant ces dernières années.

Elle se divise en deux parties : I, le roi futur dans l'ancienne eschatologie juive; II, le Messie dans le Judaïsme postérieur. L'auteur commence par définir les termes : « messie » signifie « oint » et les rois d'Israël recevaient l'onction, mais le Messie au sens que lui a donné le Judaïsme est une figure eschatologique, et l'eschatologie ne concerne que les derniers temps, la fin du monde présent. C'est à ce sens strict qu'il faudrait restreindre l'emploi des mots « Messie » et « Messianisme ». On doit en conséquence écarter presque tous les passages pré-exiliques qu'on appelle « messianiques » mais qui se rapportent à une collectivité ou à un individu de l'histoire et M. n'en retient que deux : *Is.*, vii, 10-14 et ix, 1-6. Encore ne sont-ils pas proprement messianiques : ils expriment le vieil idéal royal, qui est l'arrière-plan idéologique de la foi messianique, p. 17. En effet, la conception antique du roi est identique, dans ses grands traits, à celle qu'on aura du roi Messie. On examine donc, pp. 21-95, l'idéologie royale d'Israël, en la comparant à celle des autres peuples orientaux. Il y a des ressemblances certaines, mais ces éléments ont été transformés en Israël par la religion qui lui est propre. L'idéal israélite se rapproche de celui de la Babylonie plus que de celui de l'Égypte. Spécialement, même si le roi est appelé *Elohim*, *Ps.*, xlv, 7, il n'est pas égalé à Yahvé, même s'il est appelé « fils », *Ps.*, ii, 7, il ne l'est que par adoption, pp. 76 s. « Dans le vrai Yahvisme, toute espèce d'identification du roi avec Yahvé était rejetée », p. 87.

Aucun roi ne réalise tout l'idéal de la royauté mais on espérait cette réalisation dans le futur, pp. 96-124. Cet espoir est renouvelé par les promesses qui accompagnent chaque intronisation et sa répétition annuelle à chaque fête du Nouvel An. Il se cristallise dans l'attente d'une personne définie qui viendra un jour. Ce n'est pas encore, d'après M., une espérance « messianique » puisque la réalisation est attendue dans l'histoire et n'est pas eschatologique, mais c'est une préparation au messianisme, p. 98. Cet espoir est rattaché à la destinée de la dynastie de David.

Il s'exprime dans *Is.*, IX, 1-6, qui s'applique directement à la naissance d'un prince à Jérusalem mais dont les expressions dépassent la réalité actuelle; le Judaïsme postérieur était justifié de l'appliquer au Messie et le Christianisme d'en reconnaître l'accomplissement en Jésus-Christ, p. 109. De même, dans *Is.*, VII, 10-14, la *'almah* est la reine, épouse d'Achaz, le fils à naître est Ézéchias qui devrait apporter le salut; dans la formulation, le prophète s'inspire d'idées orientales sur la femme mystérieuse qui doit merveilleusement donner le jour à un enfant, héraut d'une ère nouvelle. Mais le « signe » est conditionné par la foi d'Achaz : celui-ci n'a pas eu la foi et Ézéchias n'a pas réalisé la promesse, qui s'est alors reportée sur un roi futur et n'a été accomplie qu'en Jésus, pp. 110-119. La figure du roi « oint de Yahvé » est donc proche de notre idée commune du Messie mais, tandis que l'idéologie royale concerne ce monde-ci, le messianisme est eschatologique.

Or cet espoir futur d'une restauration n'est pas eschatologique dans le Judaïsme ancien, pp. 125-154. Il attend une restauration nationale, non pas un renouvellement du monde à la « fin des temps ». Il n'y a pas d'eschatologie pré-prophétique ni prophétique. Le « jour de Yahvé », *Am.*, V, 18, n'est pas le dernier jour, mais la manifestation de Yahvé à la fête du Nouvel An, où l'on célébrait son intronisation, pp. 133, 139 s., 145. Le passage d'une notion à l'autre se fait dans le second Isaïe : l'espérance future se centre sur le royaume de Dieu; le « jour de Yahvé » devient celui où Dieu établira sa royauté sur le monde entier. Le point de vue religieux prédomine de plus en plus sur le point de vue politique mais ne l'élimine pas entièrement. Ensuite pourra se développer l'eschatologie. Elle est possible, contrairement à ce qui se passe en Babylonie et en Égypte, parce qu'Israël a une religion historique : Yahvé agit dans le temps et son action est dirigée vers un terme, qui est le salut de son peuple et aussi celui du monde entier. « La conception israélite de Dieu comme le Dieu de l'histoire est la racine de l'eschatologie », p. 153.

Ici s'insère le Messianisme proprement dit, pp. 155-186 : le Messie est simplement le roi du royaume futur, national et religieux, qui sera un jour établi par l'intervention miraculeuse de Dieu; il est la réalisation future, eschatologique, de l'idéal royal. Dans cet idéal, l'attente messianique était implicite dès le début, mais elle n'a pu s'exprimer consciemment qu'après la chute de la dynastie davidique, p. 158 : on attend sa restauration dans la personne d'un homme mortel qui est appelé non le Messie mais « David » ou « le rejeton de David ». Cependant la notion concurrente du règne de Yahvé paraît rendre inutile un Messie-roi. On réduira cette opposition en considérant le royaume messianique comme un stade intermédiaire préparant la venue du royaume de Dieu. Cette opposition était d'ailleurs moins ressentie anciennement, car on pensait que le roi exercerait la royauté de Yahvé.

De ce roi futur, M. passe au Serviteur de Yahvé, pp. 187-257. Les quatre poèmes du Serviteur sont, d'après lui, distincts de l'œuvre du second Isaïe. Il parlent d'une personne et non d'une collectivité; ce dernier sens n'apparaît que dans des gloses ou des additions; cf. les notes additionnelles, XI, p. 462; XII, p. 464. Le Serviteur est un prophète et non un roi, malgré certains traits royaux; donc il n'est pas le Messie. Le contraste entre la pauvre « restauration » d'après l'Exil et les brillantes promesses du second Isaïe obligeait à attendre autre chose : ce sera non un roi mais un médiateur qui, par son expiation, procurera le salut du peuple. Cela est nouveau : le Serviteur remplace le Messie, ou il est un Messie tout différent de celui qu'on attendait jusque-là. La prophétie a été réalisée dans le Christ mais le prophète n'y pensait pas. A qui pensait-il? M. avait naguère

soutenu que le Serviteur était le prophète lui-même mais il pense maintenant, à cause d'*Is.*, LIII qui représente la mort du Serviteur comme un fait accompli, que le Serviteur est un prophète inconnu, l'un des disciples du second Isaïe, et qu'après sa mort d'autres disciples ont reconnu sa mission et attendu son retour, pp. 246 s. Du point de vue juif, un « Messie souffrant » est une contradiction dans les termes et les Juifs n'ont jamais interprété les poèmes du Serviteur dans un sens messianique qu'avec des modifications qui changeaient entièrement leur caractère, ainsi le Targum. Ces chants sont la suprême expression du mouvement prophétique. C'est avec raison que l'Église a vu, dès le début, la réalisation de ces prophéties en Jésus, et elle n'a fait que suivre l'application que Jésus lui-même en a faite à sa personne et à son œuvre. Mais c'est parce que Jésus était beaucoup plus que le Messie attendu par les Juifs.

Les conclusions principales sont ainsi acquises et l'on passera plus rapidement sur la seconde partie du volume, le Messie dans le Judaïsme postérieur. L'eschatologie proprement dite s'y développe alors, à partir des semences posées par le second Isaïe, pp. 261-279. L'essentiel en est le « jour de Yahvé », son règne, dont l'effet visible sera la restauration de la nation et du royaume de David, mais envisagé comme l'*eschaton*, c'est-à-dire au delà de l'histoire. L'ancien espoir devint eschatologique lorsqu'il s'allia à une vue dualiste du monde : « ce temps-ci » opposé au « temps à venir », le règne actuel du Mal opposé au règne de Dieu. Cette pensée s'organise au début de l'époque hellénistique sous l'influence d'idées perses, mais modifiées dans l'environnement « chaldéen » et rattachées aux idées du Judaïsme ancien. On aboutit ainsi à l'apocalyptique, dont l'eschatologie est le thème central, pp. 263, 266. Il y a alors deux conceptions messianiques, qui d'ailleurs influent l'une sur l'autre, pp. 280-345 : un messianisme national, politique, de ce monde, qui ne satisfait pas le besoin religieux profond et s'accorde mal avec l'eschatologie, et un messianisme supra-terrestre, riche en contenu religieux, universaliste.

Alors apparaît une autre idée messianique, celle du Fils de l'Homme, pp. 345-450. L'expression en elle-même ne signifie pas autre chose que l'Homme, mais avec une certaine emphase et elle a été une désignation messianique dans certains cercles du Judaïsme, desquels Jésus l'a reprise. D'après M., son origine n'est pas pas dans la vision de *Dan.*, VII, où le Fils de l'Homme n'est pas le Messie, mais un symbole du peuple de Dieu, cf. VII, 18 et 22. Cette figure de Daniel s'inspire du mythe oriental de l'Homme céleste qui, à la fin des temps, recevra de Dieu le pouvoir sur tous les royaumes et tous les peuples. Indépendamment, cette figure, qui n'a pas d'attaches dans l'Ancien Testament, réapparaît dans les apocryphes pré-chrétiens, spécialement dans les Paraboles d'Hénoch. Originairement, le Fils de l'Homme n'était pas considéré comme le Messie, mais les deux personnages ont été confondus à cause de leur commun caractère eschatologique; cela a finalement conduit les rabbins à interpréter messianiquement le Fils de l'Homme de Daniel et les idées sur le Fils de l'Homme ont marqué la conception du Messie dans le Judaïsme tardif. Mais le mythe iranien ou indo-iranien de l'Homme Primordial, de l'*Urmensch* cosmique, a été profondément modifié au passage.

Les dernières pages, pp. 445-450, appliquent les conclusions précédentes à l'étude de la conscience messianique de Jésus : il s'est donné non comme le Messie (il n'emploie pas lui-même le terme), mais comme le Fils de l'Homme. Il a voulu être le Messie pour autant seulement que l'idée ancienne du Messie avait été

modifiée par celle du Fils de l'Homme et était compatible avec elle. La transformation essentielle de l'idée messianique par Jésus fut de combiner la notion du Serviteur souffrant et exalté avec celle du Fils de l'Homme venant sur les nuées, mais il a rejeté comme une tentation le Messianisme juif, politique et terrestre. Ainsi Jésus met le sceau, son sceau, au développement des idées messianiques de l'Ancien Testament et authentique leur valeur dans l'histoire de la Révélation.

Il n'est pas possible de discuter brièvement cette synthèse où éclatent à chaque page la maîtrise et l'indépendance de l'auteur. Il emprunte à Gressmann, mais il le critique souvent. Il est parfois très dur pour Engnell, Widengren, Riesenfeld ou Haldar, qui sont cependant partis des données qu'il avait dégagées le premier. Il maintient contre eux la nécessité d'un critique littéraire et d'une considération historique des textes. Il est indépendant aussi à l'égard de lui-même et corrige souvent ses travaux antérieurs. Depuis le second fascicule de ses *Psalmen-Studien*, en 1922, il a souvent repris et médité les mêmes thèmes, pour aboutir à la grande œuvre qu'il nous donne maintenant.

Trois chapitres retiendront spécialement l'attention : sur l'idéologie royale, sur le Serviteur de Yahvé, sur le Fils de l'Homme. Quant à l'idéologie royale, M. met les distinctions nécessaires entre les conceptions de l'Égypte, de la Mésopotamie, de l'Asie Mineure, de Canaan (à peu près uniquement d'après les textes de Râs Shamrā). Il critique ceux qui « construisent un schéma rituel qu'ils trouvent partout, bien qu'il n'existe nulle part », p. 27. Je ne ferai que quelques réserves à une présentation généralement excellente. Il est trop de dire, p. 62, que le roi israélite est un « être divin », un « dieu », *Ps.*, XLV, 7, si, comme il est dit p. 76, la pensée israélite écartait toute équivalence du roi avec Yahvé et si *Elohim* peut se dire aussi des esprits des morts, des princes, des juges. Le rôle du roi dans le culte, spécialement à la fête du Nouvel An, me paraît encore exagéré, bien que M. repousse les outrances de certains auteurs de l'école scandinave, p. 80 s., et la fête de l'intronisation de Yahvé reste une hypothèse mal fondée, bien que M. la considère comme une certitude, cf. pp. 97 s., 139 s., 144 s., etc. Il maintient, p. 139 note, que les Psaumes de la royauté de Yahvé sont antérieurs à l'Exil et que le second Isaïe en dépend. Il me paraît, comme à d'autres, que la relation contraire est indiquée par l'étude littéraire. Le cas des Psaumes royaux, *Ps.* II, LXXII, CX..., est différent : ils sont pré-exiliques et ils n'ont pas de rapports avec les Psaumes du règne de Dieu ni avec la soi-disant fête de l'intronisation de Yahvé. Il me paraît enfin arbitraire de dire, pp. 21, 56 s. et ailleurs, qu'Israël a adopté et imité les idées cananéennes sur la royauté, en se fondant sur *I Sam.*, VIII, 5, 20 : Israël demande un roi pour être « comme les autres peuples ». Mais le système monarchique des petits États cananéens ne s'est jamais acclimaté en Israël, cf. le refus de Gédéon, *Jug.*, VIII, 22 s., et l'échec d'Abimélek, *Jug.*, VIII, 31; IX, 1 s. Les autres peuples que les Israélites veulent imiter sont plus vraisemblablement les nouveaux États araméens que leurs cousins de race viennent de fonder en Transjordanie et en Syrie, cf. d'ailleurs dans ce livre même, p. 61.

La longue étude sur le Serviteur de Yahvé est très intéressante, mais la solution nouvelle qui est proposée ne ralliera pas tous les suffrages. J'admets que l'on puisse, ou que l'on doive, dissocier de leur contexte les quatre poèmes (1). Cela

(1) Cf. la démonstration d'H. CAZELLES, *Les poèmes du Serviteur*, dans *RSR.*, XLVIII, 1955, pp. 5-51. Dans un autre sens, R. TOURNAY, *RB.*, LIX, 1952, pp. 354 s.; 481 s.

n'entraîne pas une exégèse purement individuelle de la figure du Serviteur. Il y a, en particulier, la mention d'Israël dans *Is.*, XLIX, 3, à quoi M. consacre une note additionnelle, p. 462 s. Le mot serait absent de « plusieurs manuscrits grecs »; on aimerait savoir lesquels, car l'apparat soigneux de Ziegler ne mentionne cette omission dans aucun des témoins de la Septante. Il ne reste, pour cette omission, qu'un manuscrit hébreu, Kennicott 96, dont l'autorité est médiocre (1). Les arguments que M. tire aussi de la métrique pour supprimer le mot sont incertains. Et, si l'on pense à une glose, ce n'est pas le seul mot « Israël » qui aurait été ajouté; en effet, tout ce v. 3 s'inspire d'*Is.*, XLIV, 21, 23 (2), et c'est alors tout le verset qu'il faudrait considérer comme une glose, ce à quoi personne n'a encore consenti. Le TM ne donne pas, comme dit M., une *lectio facilior*, car il rend très difficile l'interprétation de la suite, v. 5ª. Il faut bien admettre que, d'une certaine manière, le Serviteur incorpore Israël, malgré la défiance que M. manifeste pour la théorie de la « corporate personality », p. 215 s.

Le grand chapitre sur le Fils de l'Homme devra être lu soigneusement par les exégètes du Nouveau Testament comme par ceux de l'Ancien. M. soutient une interprétation collective du Fils de l'Homme de *Dan.*, VII : cet être céleste à qui le royaume est conféré, v. 14, représente les « saints » qui reçoivent le royaume d'après le v. 18, cf. 32, de même que les quatre bêtes des vv. 2-8 symbolisent les quatre royaumes du monde. Seulement ces bêtes représentent à la fois les empires et les rois qui les gouvernent : v. 17, « ces quatre bêtes énormes, ce sont quatre rois... », qu'il n'y a pas lieu de corriger en « royaumes », en suivant le grec; v. 8, la petite corne de la quatrième bête a « des yeux d'homme et une bouche qui disait de grandes choses », c'est Antiochus Épiphane, cf. le v. 25. En face de cette corne avec des yeux d'homme, qui représente un individu, il est difficile que son adversaire, le Fils de l'Homme, ne soit pas aussi un individu : il est le chef d'un royaume, qui est le royaume des Saints. L'emploi de l'expression « Fils de l'Homme » par Jésus s'origine bien à Daniel et non pas aux *Paraboles* d'Hénoch, comme dit M. Ces *Paraboles* posent d'ailleurs un autre problème. On a parfois dit que les passages sur le Fils de l'Homme y étaient des interpolations chrétiennes, mais il est impossible de démontrer que ces passages ont été « interpolés » dans le contexte où ils sont maintenant. Seulement, on s'accorde à reconnaître que les Paraboles constituent un écrit indépendant dans la littérature hénochienne. Tout l'écrit ne serait-il pas de composition chrétienne? L'hypothèse avait été avancée, par Hilgenfeld et par Volkmar en particulier, mais elle avait été abandonnée. Les découvertes de Qumrân lui donnent peut-être une nouvelle force. On a retrouvé huit manuscrits araméens d'Hénoch dans la Grotte 4 : ils nous restituent dans leur forme originale des passages de toutes les parties sauf des *Paraboles* (3). Cette absence n'est sans doute pas accidentelle et repose la question : les *Paraboles* seraient-elles un écrit judéo-chrétien? Dans ce cas, évidemment, elles ne pourraient pas expliquer l'usage du terme « Fils de l'Homme » par Jésus. Incidemment, on peut regretter que M. n'ait pas utilisé, pour ses derniers chapitres, les manuscrits de la Mer Morte : il ne s'y réfère que trois ou quatre fois et d'une manière accessoire, alors qu'il y aurait trouvé beaucoup. Mais ces textes commençaient seulement d'être connus lorsque fut rédigée l'édition norvégienne.

(1) Cf. R. TOURNAY, *l. c.*, p. 374, note.
(2) Plutôt qu'une « fusion » d'*Is.*, XLI, 8 et XLIV, 23, comme dit H. CAZELLES, *l. c.*, p. 25.
(3) Cf. J. T. MILIK, dans *RB.*, LXIII, 1956, p. 60.

Tout le développement du livre est commandé par les définitions du Messianisme et de l'Eschatologie que M. pose au début. Si le Messie est une figure eschatologique et si l'eschatologie ne concerne que les « derniers temps », il n'a pu y avoir ni messianisme ni eschatologie proprement dite avant l'Exil, car cette attente eschatologique suppose accomplie la ruine de la maison de David et de la nation. Ces idées, reprises de Wellhausen et de Marti, conduisent à dater plus tard que ne font les autres critiques beaucoup de textes prophétiques, cf. en particulier pp. 16 s., et l'emploi combiné de textes anciens et récents pour définir la croyance post-exilique, pp. 146-147. Dans les textes qu'il accepte comme anciens, M. ne veut voir que des « préparations » au Messianisme. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'il accepte pour ces passages un sens qui dépasse leur application actuelle et parfois la conscience de leur auteur, ce que nous appelons un sens plénier, pp. 109, 119, 257, et qu'il parle de la réinterprétation des dits prophétiques à l'intérieur de l'Ancien Testament, pp. 183-184 et ailleurs. Mais les définitions posées au principe par M. sont trop étroites et il en éprouve lui-même une certaine gêne Par exemple, il distingue nettement entre l'espérance future et l'espérance eschatologique, p. 125, mais il dit, p. 156, que « le Messie est la réalisation future, eschatologique de l'idéal de la royauté ». S'il était logique, il devrait choisir l'un des deux termes, et il choisirait certainement « eschatologique », puisque l'élément eschatologique est, selon lui, l'élément le plus important dans le concept du Messie, pp. 98-99, cf. p. 3. Mais il dit, p. 280, que le Messie était à l'origine une figure de ce monde qui s'accommodait mal avec les aspirations de l'eschatologie.

Si l'on appelle Messianisme l'attente d'un renouvellement qui suivra le bouleversement du monde actuel et où interviendra un personnage appelé le Messie, il faudrait aller encore plus loin que M. et dire qu'il n'y a aucun messianisme dans l'Ancien Testament, car le mot « Messie » appliqué directement à ce roi des derniers temps n'y paraît jamais. D'autre part, l'idée d'un renouvellement *final*, d'une fin de ce monde-ci, d'une transformation *eschatologique* est évidemment tardive dans le Judaïsme et n'a pris corps que dans l'apocalyptique. Mais longtemps avant, on a attendu une intervention merveilleuse de Dieu, dont l'instrument serait le roi descendant de David, « l'Oint de Yahvé ». On peut donc parler d'un messianisme royal avant l'Exil. Il s'exprime dans la prophétie de Natân, dont M. fait trop peu de cas, dans les psaumes royaux, dans les textes d'Isaïe. Il ne faut pas opposer, comme fait M., cet espoir futur à l'espoir « eschatologique », car ni les auteurs sacrés ni leurs auditeurs ne distinguaient nettement le « futur » et les « derniers temps ». A mon sentiment, ces textes n'ont pas reçu un sens messianique par une réinterprétation ou des additions postérieures, ils sont bivalents dès leur origine : à l'avènement de chaque « oint de Yahvé », à chaque renouvellement de l'alliance entre Dieu et la dynastie de David, on attend l'intervention divine et les bienfaits promis. On sait qu'aucun roi terrestre n'accomplira pleinement les promesses mais on exprime la foi que cet idéal se réalisera un jour : c'est plus qu'une « préparation », c'est déjà une foi messianique.

J'espère n'avoir pas déformé la pensée très riche et très nuancée de l'auteur ni donné trop l'impression d'un désaccord parce que je critiquais certains points. Je le redis en terminant : sur un problème d'une importance capitale, c'est un livre admirable qu'il faut absolument lire et étudier.

R. de Vaux, O. P.

The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII, part I : **The Synagogue,** par Carl H. Kraeling, *with contributions by* C. Torrey, C. B. Welles and B. Geiger. In-4° de xviii-402 pp., 124 fig. dans le texte, LXXVIII planches dont 30 en couleurs et xii plans. New Haven, Yale University Press, 1956.

Dans les premiers mois de 1933, la mission franco-américaine — Université de Yale et Académie I. B.-L. de Paris — qui explorait depuis six ans avec de brillants résultats les vastes ruines de Doura sur l'Euphrate, annonça la découverte d'une synagogue juive datée de l'an 244/5 de notre ère par une inscription araméenne fort explicite, et ornée de peintures étonnantes de conservation et de fraîcheur, mais plus étonnantes encore par leurs multiples compositions animées. La sensationnelle annonce, diffusée par quelques phot. provisoires et bientôt après par un compte rendu technique initial, suscita comme il fallait s'y attendre le plus ardent intérêt. Grâce à l'obligeance de M. le comte du Mesnil du Buisson, membre français de la mission et particulièrement au fait de la découverte, dès le mois de janvier 1934 la *RB.* (t. XLIII, pp. 105-119, pl. iii-v) offrait à ses lecteurs un aperçu d'ensemble de cette documentation qui ouvrait des perspectives insoupçonnées sur les problèmes toujours vivement débattus de l'origine architecturale des synagogues et sur l'introduction des images dans l'art juif, à l'encontre de l'interdiction rigoureuse formulée dans la Bible. Tandis que se déchaînaient prématurément les spéculations, un spécialiste d'exceptionnelle habileté, l'architecte américain H. Pearson, avait déposé les peintures, et la fouille méthodique poussée à fond enregistrait l'existence antérieure, sur le même site, d'une synagogue plus modique, d'ornementation plus humble, et recueillait de précieux indices pour retracer l'évolution de l'édifice. Deux nouveaux mémoires, de M. du M. du B. (*RB.*, 1934, pp. 546-563, pl. xxxi-xxxiv, et surtout 1936, pp. 72-90, pl. i-iv *bis*) résumèrent ces nouvelles informations au profit de nos lecteurs. Cependant, la synagogue ayant été admirablement reconstituée dans ses éléments essentiels par Pearson, en annexe structurale au Musée national syrien de Damas, il devenait facile de l'étudier depuis 1936, et les discussions allaient proliférer avec une compétence très variable. La tâche d'une publication scientifique exhaustive avait été dévolue au professeur C. H. Kraeling, dont la qualification était très avérée dans les multiples domaines impliqués par le sujet : archéologie, exégèse, histoire générale et histoire de l'art. Son labeur, ralenti d'abord par les complications de la II^e^ guerre mondiale, ensuite par de lourdes obligations accessoires, s'est poursuivi sans relâche vingt années durant. Il vient d'aboutir au monumental ouvrage que la libéralité d'un mécène bien inspiré, M. Louis M. Rabinowitz, a permis de réaliser avec une somptuosité digne de sa valeur intrinsèque.

Deux pages de préface énumèrent les concours dont a bénéficié la préparation et rendent un élégant hommage aux trois personnalités qui ont contribué le plus efficacement à la documentation technique : H. Pearson, le comte du Mesnil du Buisson, l'artiste N. Toll. La magistrale étude se répartit en quatre sections : Constructions (pp. 3-33), Décorations (pp. 34-254), Aménagements intérieurs (pp. 255-320), Interprétation (pp. 321-402). Tout près et légèrement en contrebas du rempart occidental en sa région médiane, la synagogue occupe le milieu d'une case rectangulaire du damier hellénistique usuel dans le plan de la colonie séleu-

cide. Ce groupe primitif d'habitations privées, de type assez uniforme (1) et de classe moyenne, fut modifié, au cours du second siècle avant notre ère. Une des maisons transforma son ordonnance initiale et s'annexa l'habitation adjacente à l'O., muée en une cour à portiques précédant une spacieuse salle quadrangulaire entourée de banquettes à l'intérieur : dispositif parachevé, embelli surtout par la restauration de l'an 244/5. La description de M. K., fondée sur les plus minutieuses données des fouilles et éclairée par des graphiques limpides, fait assister à l'évolution du monument (2). Ce qu'il nomme la « Salle d'Assemblée », développée du N. au S. avec deux portes asymétriques dans le long côté oriental, lui paraît s'inspirer du type babylonien dit *Breithausbau :* « construction dilatée en largeur ». Sans conclure qu'elle dérive des temples païens de Doura, il l'estime très différente du type » basilical » romanisé des synagogues galiléennes, et la considère comme le plus ancien prototype architectural actuellement perceptible de la synagogue juive. Je n'ose souscrire d'emblée à ces conclusions. Avant d'être un édifice cultuel, le monument fut une habitation privée; rien n'y révèle une application du vieux concept babylonien de la *Breithausbau.* La seule intention d'orienter la prière en direction de Jérusalem, comme c'était le cas au début de notre ère dans toutes les synagogues de la Diaspora, pouvait avoir inspiré l'ordonnance de la synagogue primitive de Doura, dont l'intérêt n'est pas atténué par ma timide réserve.

L'étude sur les « Décorations », appliquées à la synagogue proprement dite et à la petite salle précédant l'entrée des femmes dans l'angle sud-est du péristyle, est un chef-d'œuvre de méthode, de précision technique et de clarté, commençant par l'état primitif. On n'en peut indiquer ici que le schéma. Sur le crépissage lisse couvrant tout l'intérieur, un réseau de lignes peintes déterminait, à la base des parois, un soubassement monochrome rehaussé de marbrures et surmonté d'une plinthe en lambris incrustés, de « style structural ». Au-dessus, l'ordonnance est oblitérée par les peintures ultérieures; mais les indices ténus enregistrés par le plus diligent examen révèlent un décor de nature essentiellement géométrique et florale, attesté aussi pour les plafonds par quantité de carreaux peints simulant des caissons qui dissimulaient le solivage et dont quelques-uns furent remployés dans la restauration du IIIe siècle (cf. pl. en couleurs XLIX et L). Le commentaire très érudit de cette ornementation initiale en caractérise les attaches artistiques. Dans son second état, la synagogue notablement amplifiée s'enrichit d'une décoration beaucoup plus somptueuse où intervenaient des éléments animés et qui s'accomplit en deux temps. On se souvient que l'extraordinaire conservation d'à peu près la moitié des surfaces peintes résulta de leur enfouissement sous le puissant glacis créé quelques années seulement après leur exécution, pour parer à l'effondrement du mur occidental sous la pression du rempart surélevé. De cette première phase, grâce à des centaines de carreaux peints plus ou moins intacts recueillis dans la fouille et savamment décrits, M. K. a tiré la plus vraisemblable reconstitution intégrale du plafond. Il a décrit ensuite l'introduction d'un écrin pour la Torah devant la simple niche originelle de l'ouest et finement esquissé

(1) Sur l'ordonnance normale des habitations à Doura, voir *RB.*, 1937, p. 426 s. La pratique des dépôts de fondations semble y avoir été fréquente, attestée même sous le seuil d'une porte de la synagogue.

(2) Voir plans II-VIII. Cf. les tracés provisoires très corrects publiés naguère par M. du M. du B. : plan d'ensemble final (*RB.*, 1934, p. 547); installation primitive (*RB.*, 1936, p. 74).

l'ordonnance générale du nouveau cycle décoratif, à la lumière d'observations aussi méticuleuses que pénétrantes sur des éclatements dans les enduits superposés et des retouches suggestives dans la seconde phase. Le joyau du livre est la description exhaustive (pp. 70-254) du cycle final des peintures. Nos lecteurs n'en ont pas oublié la répartition sur les quatre parois démantelées, où vingt-huit panneaux de forme et de proportions variables, développés en trois zones horizontales A, B, C, représentent cinquante-huit épisodes « monoscéniques » ou narrativement synthétisés de l'Anc. Testament et constituent approximativement la moitié du cycle réalisé dans cette véritable pinacothèque juive. La nomenclature des sujets, proposée dès la première heure (1) et diversement nuancée dans les études ultérieures de seconde main, semble fixée désormais par l'enquête approfondie de K. sur les tableaux, en utilisant les plus minutieux détails enregistrés par les fouilleurs et compte tenu de toutes les monographies de quelque importance. Il maintient la distribution des sujets en trois registres à partir du plafond, qui fut naturellement l'ordre d'exécution, et leur assigne, pour faciliter les repères, un sigle composite bref indiquant la paroi, le registre et l'ordre numérique des tableaux : *WA 1...* = mur O., reg. A, tabl. 1... Mais dans cette paroi occidentale, scindée verticalement au-dessus de l'écrin de la Torah par une double composition, très remaniée dans la phase finale de la décoration et encadrée sur les côtés par quatre personnages en pied, il insère les rubriques « Groupe central » et « Panneaux latéraux I-IV ». Les plans IX-XII précisent cette répartition et la détermination des tableaux est fournie par la description qu'éclaire un double jeu de phot. — planches XVI-XXXI en noir; LI-LXXVIII en couleurs et de haute qualité artistique.

On signalera seulement d'un mot les intéressantes indications de K. sur l'aménagement intérieur et l'étude du matériel épigraphique : nos 1-22, inscr. araméennes par C. Torrey; nos 23-41, inscr. grecques par C. B. Welles; nos 42-57, textes pehlevis par B. Geiger (2), à quoi s'ajoutent quelques détails de M. K. sur des graffites figurés, nos 58-72.

L'Interprétation, partie capitale de l'ouvrage, se divise en quatre chapitres. I, Histoire de la communauté juive de Doura; II, Interprétation des peintures et orientation religieuse de la communauté juive locale; III, Technique, style et composition des peintures; IV, Origine et antiquité des scènes bibliques de la synagogue. Le premier esquisse la situation du judaïsme dans la Diaspora, sa pénétration dans la colonie macédonienne sur l'Euphrate et les circonstances qui l'amenèrent au zénith de sa prospérité sous le gouvernement du grand prêtre Samuel au premier tiers du IIIe siècle, quelques aperçus concernant l'organisation administrative synagogale d'après les indices épigraphiques, enfin sa tragique

(1) Voir DU MESNIL DU BUISSON, *RB.*, 1934, p. 360, et son ouvrage détaillé de 1939, recensé par le P. DE VAUX, *RB.*, 1940, pp. 137-143, qui avait lui-même avantageusement éclairé le grand panneau synthétique du passage de la mer Rouge (*RB.*, 1938, pp. 383-387).

(2) Cette dernière étude élimine tous les essais partiels antérieurs et spécialement la publication fantaisiste de F. Altheim et R. Stiehl. Son importance essentielle est, si je ne me trompe, d'avoir démontré que le terme pehlevi *dipīr*, précédemment traduit « peintre » — ce qui avait entraîné des spéculations risquées sur le rôle d'artistes iraniens dans la décoration — signifie techniquement « scribe ». Le soi-disant « maître iranien » et ses prétendus aides s'évanouissent donc. Geiger a prouvé que ces *dipīrs* étaient des fonctionnaires officiels sassanides, membres d'une ambassade venue peu avant le siège désastreux de 256 et admise à visiter la synagogue juive alors dans tout son éclat. Ainsi conçoit-on que ces *scribes* aient égaillé à tort et à travers les grimoires prétentieux où s'exprimait leur admiration.

disparition après la capture de la ville par les Perses en 256. Le second débute par la mise au point de la controverse toujours pendante sur la prohibition des images dans l'art juif. Elle aboutit à la constatation désormais acquise que, dès la fin du second siècle, la mitigation de l'austère principe par quelques notables autorités religieuses favorisa la pratique des représentations animées parmi les communautés de la Diaspora, sans préjudice de leur orthodoxie légaliste. Pour établir dans quel esprit fut conçu le vaste cycle décoratif de la synagogue de Doura, K. résume les sources bibliques des tableaux conservés. **1,** Au fronton de l'écrin de la Torah se développe une grande composition : Temple schématique, flanqué à gauche par les éléments cultuels — menorah, loulab et éthrog —, à dr. par la scène composite du Sacrifice d'Isaac (*Gen.*, XXII). **2,** Groupe central, tabl. infér. (*Gen.*, XLVIII et XLIX) : Jacob bénit les deux fils de Joseph et ses douze enfants et prophétise sur Juda — le Lion et le Roi messianique. **3,** tabl. supér. (*II Sam.*, V) : David roi pieux et psalmiste. **4,** Panneaux latéraux, I (*Ex.*. III) : Moïse et le buisson ardent. **5,** II (*Ex.*, XXXIV) : Moïse reçoit la Loi. **6,** III (*Néh.*, VIII) : Esdras lit la Loi. **7,** IV (*Gen.*, XV) : Abraham reçoit la Promesse. **8,** WA 1 (*I Rois*, I, 38 ss.) : Sacre de Salomon [?]. **9,** WA 2 (*I R.*, X, 3 s.) : Salomon reçoit la reine de Saba [?]. **10,** WA 3 (*Ex.*, IX et XII) : Plaies d'Égypte, feu et grêle; Exode et passage de la mer Rouge. **11,** WB 1 (*Nomb.*, II et XXI) : Campements au désert; puits de Be'er. **12,** WB 2 (*Ex.*, XL et *Nomb.*, VII) : Consécration du Tabernacle et des prêtres. **13,** WB 3 (*I Sam.*, I; *II Sam.*, V; *I R.*, VI) : Prophétie d'Anne réalisée; Jérusalem davidique et Temple de Salomon. **14,** WB 4 (*I Sam.*, V-VI) : L'Arche chez les Philistins; son renvoi en Israël. **15,** WC 1 (*I R.*, XVII) : Élie ressuscite le fils de la veuve. **16,** WC 2 (*Esth.*, VI et IX) : Esther et Mardochée; vengeance des Juifs; institution des Pourîm. **17,** WC 3 (*I Sam.*, XVI) : Sacre de David. **18,** WC 4 (*Ex.*, I et II) : Pharaon et l'enfance de Moïse. **19,** NA 1 (*Gen.*, XXVIII) : Jacob à Béthel. **20,** NB 1 (*I Sam.*, IV) : Bataille d'Eben-Ezer. **21,** NB 2 (*I Sam.*, I) : Anne et Samuel à Silo. **22,** NC 1 (*II R.*, XXV; *II Chr.*, XXXVI; *Éz.*, XXXVII) : Destruction et restauration de la vie nationale. **23,** SC 1 (*I R.*, XVI-XVII) : Élie prédit la sécheresse et se retire au Cherith. **24,** SC 2 (*I R.*, XVII) : Élie au Cherith et à Sarepta. **25,** SC 3 (*I R.*, XVIII) : Les prophètes de Baal au Carmel. **26,** SC 4 (*I R.*, XVIII, 30 s.) : Élie au Carmel. **27,** EC 1 (*I Sam.*, XXIII et XXVI) : David et Saül au désert de Ziph. **28,** EC 2 (*Jér.*, L et *Dan.*, V) : Chute de Babylone et Festin de Belshazzar. Dans l'enchaînement des tableaux tel qu'il l'a décrit, M. K. a mis en évidence l'unité foncière de concept qui a régi cette décoration. Au lieu des thèmes variés, idéologiques, messianiques, allégoriques envisagés par ses devanciers, il y reconnaît le dessein exclusif d'affirmer la foi de la communauté dans le rôle que le choix divin a dévolu au peuple juif par l'Alliance avec les Patriarches renouvelée au Sinaï, et par la persévérante protection dont il l'a entouré à travers les vicissitudes de son histoire. Même l'apparente ruine et la dispersion de la nation laissent intacte la confiance dans ses destinées, qui redeviendront triomphales dans l'ère messianique annoncée par les prophètes. Les tableaux sont donc une série de narrations historiques extraites des récits de la Bible, non pas à vrai dire dans leur strict littéralisme, mais enrichis déjà par la tradition haggadique des plus anciens Midras et Targums, résumée dans une très diligente enquête.

Il n'est pas du ressort de la *Revue* d'exposer les pénétrantes analyses du chap. III. Elles élucident brillamment les modalités matérielles des peintures, les principes esthétiques et les procédés conventionnels appliqués dans leur réalisation par des

artistes exclusivement juifs, d'ailleurs bien au fait des ressources que leur offrait l'art contemporain dans les sanctuaires païens de Doura. — Le chapitre final étudie l'évolution du style narratif substitué dans les dernières peintures de la synagogue au style aniconique et purement symbolique de la période primitive. L'origine en était depuis longtemps expliquée par l'existence de manuscrits antiques où des représentations peintes concrétisaient des scènes décrites dans le texte : images très déterminées, que des artistes ultérieurs auraient abrégées pour les grouper en compositions synthétiques. L'hypothèse de manuscrits bibliques illustrés avait donc été superficiellement émise par l'un ou l'autre exégète du cycle synagogal de Doura. K., qui l'a reprise à son compte, lui donne au contraire une base extrêmement vraisemblable. Rappelant qu'à partir du IIIe siècle avant notre ère des lettrés juifs avaient entrepris de montrer que la culture grecque était un simple décalque de la Bible, il estime normal que des artistes juifs aient composé des manuscrits illustrés du texte sacré. C'est dans un recueil de cette nature que les artistes juifs de Doura, guidés au surplus par l'exégèse évoluée des docteurs, auraient le plus spontanément trouvé les éléments de leurs tableaux parfois encore monoscéniques mais le plus souvent synthétiques. L'hypothèse ainsi motivée devient d'autant plus séduisante qu'elle s'entoure de réserves judicieuses et du tact le plus parfait. Il en va de même pour la très érudite enquête sur les relations à envisager entre art juif et art chrétien primitifs qui termine le livre.

Si les problèmes délicats posés par les peintures de la synagogue de Doura ne sont pas tous apodictiquement résolus, le somptueux ouvrage de M. Kraeling, monument admirable de savoir et de goût, n'en demeurera pas moins désormais l'indispensable base de toutes les recherches ultérieures sur le sujet (1).

L.-H. Vincent, O. P.

Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe Dynastie, par G. Posener. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences historiques et philologiques, fasc. 307.) In-8° de XI-171 pp. Paris, Honoré Champion, 1956.

Mis en éveil par les suggestions de MM. A. de Buck (2) et Ch. Kuentz (3) sur l'utilisation, par les Pharaons de la XIIe dynastie, de certaines œuvres littéraires à des fins de propagande personnelle, M. G. Posener, Directeur à l'École Pratique des Hautes Études, entreprit d'étudier, sous cet aspect nouveau, d'autres œuvres par ailleurs déjà bien connues. Ces nouvelles recherches devaient profiter tout ensemble à la littérature et à l'histoire. En littérature il devenait possible de sortir des sentiers battus de l'esthétique et de la morale pour aborder les questions de critique interne d'intention, de tendances de l'écrivain et des motifs qui l'avaient porté à écrire. L'histoire de la XIIe dyn., assurée dans ses grandes lignes, n'en reste pas moins assez schématique, en raison surtout de la pénurie d'inscriptions royales. Cette indigence était, il est vrai, compensée en partie par l'indication, dans les

(1) C'est justice d'ajouter que l'élégance et la correction typographiques de l'ouvrage ne laissent rien à désirer. On ose à peine formuler le regret qu'il ne soit pas enrichi d'une table alphabétique facilitant l'exploitation de cet immense trésor scientifique.

(2) *Mél. Maspero*, I, pp. 847-852; *Muséon*, LIX, 1946, pp. 183-200; *Symbolae van Oven*, pp. 1-28.

(3) *CRAI.*, 1931, pp. 321-328; *Studies Griffith*, pp. 97-110.

œuvres littéraires, de certains faits précis comme campagne militaire, date du décès d'un souverain ou travaux de fortifications de frontières. Mais son caractère d'actualité une fois reconnu, la littérature pouvait fournir matière à l'historien. Les thèmes et la manière dont ils sont traités permettraient de mieux comprendre les problèmes politiques de l'époque et de quelle manière l'autorité royale avait tenté de les résoudre en « dirigeant » la littérature.

A l'avènement d'Amenémès Ier la nouvelle royauté avait une tâche difficile. La XIe dynastie était détrônée, Amon avait supplanté Montou, mais tous les problèmes n'étaient pas résolus pour autant. Il fallait tenir compte à la fois des services indéniables rendus par les derniers pharaons de la XIe dyn. et des sympathies qu'ils conservaient, singulièrement dans leur fief. Il fallait parer aux besoins de l'administration renaissante, après l'éclipse de la Première Période Intermédiaire; asseoir l'autorité de l'État, longtemps battue en brèche par des féodaux indisciplinés; recréer l'idéal de la royauté et lui rendre son prestige. Au reste tout se tenait, les traditions administratives et royales étant inséparables, et rétablir l'administration c'était redonner au pays sa cohésion et à la royauté son lustre. Des ouvrages : *Kémyt* (« la Somme ») (1) et la *Satire des Métiers* (2) furent, dès le début de la dynastie, composés en Basse-Égypte, ce berceau de la bureaucratie égyptienne, pour servir à la formation des scribes. Les écrivains de profession furent mis à contribution pour la propagation de cette littérature, dont la diffusion fut assurée par l'affichage dans les temples, par les fonctionnaires qui s'en firent les colporteurs après en avoir été les copistes, peut-être aussi, enfin, par des hérauts ou des conteurs publics.

L'analyse de quelques œuvres montre le développement de cette littérature tendancieuse.

La *Prophétie de Néferty* (3), composée au début du règne d'Amenémès Ier, mais attribuée au temps du roi Snéfrou (IVe dyn.), représente le fondateur de la XIIe dyn. comme le sauveur de l'Égypte, qui ramènera l'ordre et la prospérité et mettra la vallée du Nil à l'abri des incursions des Asiatiques par la construction des murs du Prince.

L'*Enseignement d'Amenémès Ier* à son fils, corégent et héritier Sésostris Ier, et rédigé sous le règne de celui-ci, est le testament politique, plein de tristesse et d'amertume d'Amenémès Ier qui, après avoir décrit l'attentat dont il a été victime, dresse le bilan de son œuvre et, en face des difficultés que la dynastie eut à affronter à cette époque, confirme les droits de son fils à la couronne.

Les *Aventures de Sinouhé*, écrites dans les dernières années de Sésostris Ier (1935-1930 avant notre ère) et bien connues des biblistes (4), présentent la dynastie affermie et occupée à étendre l'influence égyptienne en Asie. Sinouhé, parfait sujet de Pharaon, soumis, intelligent et courageux, se fait l'ardent propagandiste de son souverain auprès des roitelets asiatiques et ses bons services à l'étranger lui valent, de la part de la Cour, une chaleureuse réception lorsque, cédant à la nostalgie, il décide de retourner au pays natal pour y finir ses jours.

Les *Enseignements loyalistes*, peut-être d'inspiration royale, font connaître, dans

(1) Cf. *RB.*, LIX, 1952, p. 626.

(2) Sur cet ouvrage et sa fortune (cf. *Eccli.*, XXXVIII, 24-XXXIX, 11). voir B. Van de Walle, *Chron. d'Égypte*, 43, pp. 50-72.

(3) Dont quelques passages sont étudiés en appendice (pp. 145-157).

(4) Cf. *I Sam.*, XVII, 1 et ss. (David et Goliath) et le combat singulier entre Sinouhé et le Preux de Retenou (B 110-145) : G. Lefebvre, *Romans...*, pp. 13-14.

le détail, les thèmes favorables à la royauté, et ressortir l'insistance avec laquelle ils étaient propagés. Ils s'intègrent dans un vaste mouvement loyaliste et traitent, sous une forme didactique, de la grandeur du pharaon, des devoirs de ses sujets — nobles ou roturiers — à son égard, ainsi que des avantages qu'ils retireront de l'accomplissement de leurs obligations envers sa personne.

Ce n'est pas pur hasard si le pharaon idéal, le Sésostris de la légende hellénistique, porte un nom qui se rapproche de celui de trois rois, les Sénousrit, de la XII^e dyn. Ramsès II, en qui on avait cru reconnaître le héros légendaire, n'a pu réussir, malgré tous ses efforts, à supplanter, dans l'opinion de la postérité, les rois de la XII^e dyn., qui s'incarnent tous en la personne de l'un d'entre eux, l'un des Sénousrit. La littérature, dont on a vu le rôle qu'elle avait joué au cours de la XII^e dyn., ne doit pas être étrangère à la formation et à la transmission de l'image héroïque du roi.

Ce bref résumé ne saurait donner qu'une bien faible idée de la richesse d'un ouvrage dont, il faut l'avouer, on n'entreprend pas la lecture sans une certaine appréhension. N'est-ce point une gageure que prétendre faire de l'histoire avec des œuvres littéraires, alors qu'on a tant de mal à en faire avec des documents qui se veulent historiques? Le livre achevé, on est étonné et ravi d'avoir suivi l'auteur dans les méandres d'analyses minutieuses qui, avec toutes les ressources de la philologie la plus au fait et d'une érudition sans défaillance dans le domaine des faits archéologiques, précisent le sens d'un mot, établissent la date d'un monument, suivent l'évolution de thèmes littéraires ou restituent à un personnage son caractère : hautain et cruel pour Chéops (p. 12), bon vivant et sans façon pour Snéfrou (p. 32).

Cette synthèse ne se donne pas pour définitive, et l'auteur multiplie les avertissements à l'adresse de ceux qui seraient tentés de la prendre pour telle. Elle constitue, en tout état de cause, une brillante mise en œuvre des suggestions de MM. de Buck et Kuentz que non seulement les égyptologues, mais tous ceux que l'Orient intéresse — et les biblistes sont de ceux-là — voudront lire. Il suffit, en effet, d'être quelque peu familiarisé avec la Bible pour qu'en cours de lecture des rapprochements s'imposent à l'esprit. Dans *Ex.*, VII, 19 on parle, à côté des *n^eharôt*, des fleuves (*y^eôrîm*) (1) d'Égypte qui répondent aux fleuves d'Égypte de la *Prophétie de Néferty* (cf. pp. 36, n. 5 et 41), c'est-à-dire aux cours d'eau du Delta : le Nil, ses bras et ses branches. — Quand on remarque que, dans cette même prophétie, « l'Égypte », « le pays » ou « ce pays » ne sont qu'une seule et même région, le Delta oriental, on est mis en garde contre une interprétation trop littérale du terme « Égypte » dans le récit de la première plaie, celle-là même où apparaissent les fleuves d'Égypte. Il pourrait bien ne s'agir, là aussi, que du Delta oriental et de ses eaux, et non de celles de toute la Vallée du Nil, malgré le « toute l'Égypte » des vv. 19 et 21. — Ce n'est pas seulement dans l'histoire de Joseph (*Gen.*, XLI, 8) que les *ḥarṭummîm* jouent un rôle. Ils en ont un, et plus important, dans l'Exode (VII, 11, 22; VIII, 3, 14, 15; IX, 11). On a émis des doutes sur l'origine égyptienne de ce mot (2), mais M. Posener (p. 35) se prononce résolument en faveur de

(1) On sait que mot *y^e'ôrîm* est le pluriel hébreu du mot *y^e'ôr*, dérivé de l'égyptien *itrw* pour lequel, déjà au cours du Nouvel Empire, les graphies sans *t* sont bien attestées, d'où *irw* : cf. T. O. Lambdin, *JAOS.*, LXXIII, 1953, p. 151.

(2) Cf. *RB.*, LXIII, 1956, p. 487. A. Volten lirait ce titre sous la forme *ḥrj-tm(e)*, donc comme en hébreu, dans S. R. K. Glanville, *The Instructions of 'onchsheshonqy* (5,13)

l'opinion courante. — Où l'auteur de l'*Histoire de Sinouhé* a-t-il puisé ses renseignements sur l'Asie? Y a-t-il lui-même vécu ou bien n'en savait-il que ce qu'on en pouvait connaître à la résidence royale? Les avis sont partagés mais les listes d'envoûtement confirment l'organisation politique décrite par Sinouhé, comme aussi l'existence du pays de Koushou qu'il mentionne et le nom d'Âmounenshi porté par le prince de Retenou. J'ai proposé de reconnaître dans Sinouhé (*B* 87-92) la coutume signalée dans les textes d'Ugarit de faire cuire de la viande dans du lait (1). Une réflexion de Sinouhé me servira de transition pour signaler une autre coutume bédouine rapportée dans un ostracon égyptien (2).

Dans un moment de dépression Sinouhé constate avec mélancolie : « Il n'existe pas de Barbare *(pḏty)* qui fasse alliance avec un Égyptien du Delta » (3). Le contraire s'est produit et la lettre d'un père à son fils fugitif nous donne une idée de cette alliance. Le dessinateur Menna, dont nous savons qu'il vécut sous Ramsès III et travailla à la tombe de ce souverain dans la Vallée des Rois, adresse des reproches à son fils et assistant Peroy. Celui-ci, de conduite fort libre, a quitté la maison paternelle de Deir el-Medîneh. « Tu es engagé dans les voyages de l'hirondelle et de ses petits. Tu as atteint le Delta au cours d'un long voyage. Tu t'es mêlé aux ʿAmu après avoir mangé du pain mêlé avec ton sang (litt. : *ʿḳw ḥr snf. k* : du pain sur ton sang) ». Les ʿAmu en question ne peuvent être que les Asiatiques qui habitaient les confins du Delta oriental ou le Delta lui-même. Ayant atteint leur campement, Peroy contracte avec eux une fraternité de sang en mangeant du pain auquel on a incorporé de son sang. *ʿḳw*, la nourriture en général, a fini par désigner le pain, d'où le copte ⲟⲉⲓⲕ, ⲱⲓⲕ, ⲁⲉⲓⲕ, pain (4). La préposition *ḥr*, « sur », est l'équivalent de l'hébreu *ʿal*. L'expression « manger avec le sang » *ʿal ad-dam* se rencontre à trois reprises dans la Bible : *Lev.*, XIX, 26; I *Sam.*, XIV, 32; *Ézéchiel* XXXIII, 25 (5). Cette coutume de manger des bêtes non saignées devait être au moins tolérée chez certains peuples, les Cananéens entre autres, puisqu'on interdit la divination, l'incantation et l'idolâtrie qu'ils pratiquaient.

Dans l'ostracon égyptien le père dit à son fils : « Tu as mangé du pain *sur* ton sang », ce qui ne peut signifier, comme le remarque Černy, que « du pain mêlé avec ton sang » (6). La coutume est surprenante. Elle n'est pourtant pas sans parallèle et Černy signale une pratique des bohémiens de Grande-Bretagne chez qui le marié et la mariée mêlent du sang de leurs poignets avec de la farine dont on fait ensuite un gâteau qu'ils mangent tous deux.

Cette mention du pain et du sang nous reporte, à son tour, à deux prescriptions assez obscures du livre de l'Exode. La première (*Ex.*, XXIII, 18) est ainsi conçue : Tu ne sacrifieras pas (*lō tizbaḥ*) avec (litt. *sur*) du pain fermenté le sang de ma

(Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, II, pp. 16-17); cf. *OLZ.*, LII, 1957, col. 127.

(1) Cf. *RB.*, LXIV, 1957, p. 405.

(2) J. Černy, *Reference to Blood Brotherhood among Semites in an Egyptian Text of the Ramessid Period*, *JNES.*, XIV, 1955, p. 161 ss. Publié depuis en entier dans Černy-Gardiner, *Hieratic Ostraca*, I, 1957, pl. LXXVIII.

(3) B 121-122; cf. G. Posener, *op. cit.*, p. 109; G. Lefebvre, *Romans...*, p. 13 et note 48.

(4) *Wörterbuch*, I, p. 232, *s. v.*

(5) D'aucuns préfèrent corriger le texte et, au lieu de « vous mangez avec le sang », lisent « vous mangez sur les montagnes », en se référant à XVIII, 6.

(6) La préposition *ḥr*, bien qu'elle ait des usages parfois déconcertants, a bien ce sens de mélange : cf. G. Lefebvre, *Grammaire de l'Égyptien classique*, 2 éd., § 492, 5 et 10.

victime ». La seconde énonce la même interdiction mais remplace *tizbaḥ* par *tišḥaṭ* (*Ex.*, XXXIV, 25) (1).

Tout d'abord la formulation de ces interdictions est étrange, car ce sont les seules attestations, du moins dans la Bible, des verbes *zābaḥ* et *šāḥaṭ* avec le mot « sang » comme complément. En second lieu le sens de *'al* fait difficulté, car si l'interdiction vise l'usage du pain fermenté, « *'al* aurait dans ce cas un sens plus vague qu'il ne l'a d'ordinaire; il signifierait seulement une simple coïncidence de temps, sens rare d'après Gesenius-Buhl » (2). Pour avoir son sens normal la préposition *'al* doit signifier *sur* ou *avec*. Serait-ce une aspersion du pain fermenté avec le sang qui serait alors *sur* le pain? Si *'al* a le sens d'*avec* et ne signifie pas une simple coïncidence mais une union plus étroite, comme celle du sang et de la viande, on pourrait penser à l'incorporation de sang dans le pain fermenté. On comprendrait alors la précision contenue dans le texte sacré : le sang de *ma* victime (celle qui m'est sacrifiée). Sur le plan des relations humaines, on pouvait sceller un pacte en mélangeant avec du pain le sang des contractants eux-mêmes comme le suggère l'ostracon égyptien. Sur le plan religieux, le sang de l'alliance ne pouvait être que celui de la victime. Si la coutume, dont on n'a, il est vrai, aucune mention, existait d'incorporer à la pâte le sang de la victime offerte à une divinité, on comprendrait l'injonction du livre de l'Exode d'avoir à s'abstenir de cette pratique. Yahvé réprouve, en ce qui le concerne, cette manière de faire.

Quoi qu'il en soit de ces suggestions, ce qui est prohibé dans l'Exode c'est l'union, quelle qu'elle soit : juxtaposition ou mélange, du pain fermenté et du sang et c'est finalement, semble-t-il, la pratique d'une coutume bédouine — ou cananéenne — dont l'ostracon égyptien révèle à la fois l'existence et une certaine modalité. Ainsi s'expliquerait la mention toute proche (v. 19) de cette autre coutume cananéenne de cuire un chevreau dans le lait de sa mère, pratique dont l'*Histoire de Sinouhé* paraît faire mention. S'il faut renoncer à se servir, pour l'histoire des religions, de la relation du Pseudo-Nil (3), les documents égyptiens peuvent encore, on le voit, nous apprendre beaucoup et nous devons de la gratitude à ceux qui nous les rendent accessibles.

B. Couroyer, O. P.

(1) XXIII 18*b* s'applique à une fête qui est précisée dans XXXIV, 25 comme étant celle de Pâque. La première partie du verset a cependant un sens plus général : « le sang de ma victime », et a peut-être été restreinte après coup, en raison de la défense d'utiliser le pain fermenté, sur lequel cf. *Lev.*, II, 11; VI, 17; VII, 13; XXIII, 17-20.

(2) H. Cazelles, *Le Code de l'Alliance*, p. 100, sur XXIII, 18. Le sens de *'al*, « *avec* », se retrouve dans XII, 8 : « des pains azymes avec (litt. *sur*) des herbes amères ».

(3) Cf. *RB.*, LXIII, 1956, p.634 ss.

BULLETIN

Généralités. — « Le siège périlleux » que M. S. H. Hooke a donné pour titre à ses *Essais d'anthropologie biblique et sujets connexes* (1) est d'abord une allusion humoristique à l'impressionnant fauteuil présidentiel de la Société anglaise du Folklore, illustré par une lignée de maîtres auxquels le nouveau titulaire appréhendait de rester trop inférieur. En pratique, la métaphore suggère la difficulté de décider si l'école historique en anthropologie, qui dans l'étude des faits culturels tient compte des notions de temps et d'espace, doit prévaloir contre les méthodes purement fonctionnelles, philosophiques et sociologiques souvent usitées dans l'étude des civilisations dites « primitives ». A considérer seulement le sommaire du recueil, on aurait l'impression d'un groupement incohérent de sujets aussi disparates que *Temps* et *Coutume* (ch. II); *Mythe, Rituel et Histoire* (ch. III); *Quelques parallèles à l'histoire de Gilgamèsh* (ch. IV); *Caïn et Abel* (ch. V); le reste à l'avenant. L'incohérence accidentelle est expliquée par le fait que ces mémoires avaient paru isolément, au cours des vingt dernières années, dans des publications spécialisées plus ou moins accessibles. Leur réimpression sera donc bien accueillie, car ils caractérisent au mieux la carrière scientifique de M. H., vouée par principe à « établir un pont entre l'Anthropologie, l'Archéologie et les Études bibliques » (p. 7). Si tels chapitres comme *L'archéologie et l'A. T.* (X), *L'hist. ancienne de l'écriture* (XI), *Un siècle d'archéologie biblique en Palestine* (XIII), sont un peu superficiels, on attachera beaucoup plus d'intérêt aux ch. III, IX, XII dans lesquels M. H. a fructueusement amélioré sa théorie sur Mythe et Rituel dans la structure de la religion d'Israël (cf. *RB.*, 1933, p. 454). Le Christianisme fait l'objet des essais VII-VIII et XIV, correctement informés, et on aime surtout à signaler que la réponse à la question : *Qu'est-ce que le Christianisme?* (ch. XIX) est d'une haute expression religieuse.

[V.]

Les fascicules de la nouvelle *concordance hébraïque* éditée par la Société biblique de Stuttgart continuent de paraître aux échéances prévues (2). Les fascicules 5 à 9 vont de *ḥsd* à *phḥ* (pp. 513 à 1152). Le douzième et dernier est annoncé pour novembre prochain, si bien que l'ensemble de la publication aura seulement demandé deux années, ce qui est un record. Si l'on songe que tous les textes ont

(1) *The Siege Perilous. Essays in Biblical Anthropology and Kindred Subjects.* In-8° de 264 pp. avec un frontispice — Mithra immolant le taureau — et une huitaine de fig. dans le texte. Londres, Student Christian Movement Press, 1956. — Prix : 21 sh.

(2) G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament.* Gr. in-8°; fasc. 5 (ירכה־חסד, pp. 513-640); 6 (מות־יורע, pp. 641-768), 7 (נגד־מות, pp. 769-896), 8 (עגבה־נגד, pp. 897-1024), 9 (פחה־עגבה, pp. 1025-1152). Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1956-1957. Chaque fasc. : 2.60 DM (+ Porto); l'ensemble coûtera DM 35.

été transcrits à la main par le même auteur, G. Lisowsky, on est dans l'admiration devant un tel travail de patience, d'autant que la graphie se maintient très régulière d'un bout à l'autre. Fidèle à ses principes, Lisowsky réussit à replacer chaque mot dans son contexte, en réduisant celui-ci au strict nécessaire; il en précise aussi la fonction morphologique (sujet, objet) ou l'antécédent (noms avec suffixe) et, quand il s'agit d'un verbe, indique le sujet. Il est facile de s'y retrouver, car les abréviations sont peu nombreuses. Le sens des mots est toujours donné au début dans les trois langues, allemand, anglais et latin, avec un point d'interrogation si les lexicographes ne sont pas d'accord. Étudiants et spécialistes auront donc bientôt à leur disposition un bel instrument de travail, si nécessaire pour des recherches approfondies d'exégèse.

[R. Tournay]

La Société d'Études Bibliques qui existe à Chicago depuis 1891 a décidé la publication d'un périodique annuel dont le premier numéro vient de paraître (1). Il contient uniquement deux articles. — Reginald H. Fuller, *The Virgin Birth: Historical Fact or Kerygmatic Truth?* (pp. 1-8) : évoquant les discussions de 1890-1910, Fuller estime que les recherches des cinquante dernières années permettent de poser le problème de façon nouvelle. En parlant de la conception virginale, Matthieu et Luc ne s'intéressent pas à la réalité concrète de l'événement historique; leur énoncé « kérygmatique » veut simplement proclamer l'origine pneumatique de Jésus. Il est donc vain de vouloir opposer ce texte aux autres textes de leurs évangiles qui font de Jésus le fils de Joseph, comme il est vain de vouloir concilier la naissance virginale de *Mt.*, *Lc.* avec la préexistence de Paul, Jean : ce sont des expressions différentes, parallèles et indépendantes, d'une même vérité de foi. La faiblesse de l'argument de Fuller est de sous-estimer le caractère essentiellement historique du kérygme chrétien : assurément *Mt.* et *Lc.* ne s'intéressent pas premièrement au fait « biologique » de la parthénogénèse, mais la portée théologique de leur récit ne permet pas d'évacuer la réalité du fait historique de base, elle la suppose au contraire de façon nécessaire. — Ralph Marcus, *The Qumran Scrolls and Early Judaism* (pp. 9-47) : dans cet article d'avril 1956, un des derniers sans doute qu'il ait écrit, le regretté savant, mort subitement le 25 déc. 1956, fait le point des dernières recherches en limitant son objet à la portée des nouvelles découvertes pour les « Intertestamental studies » (le Judaïsme entre l'A. T. et le N. T.). Il procède en cinq étapes : 1° *les problèmes linguistiques :* faits nouveaux concernant l'orthographe, le vocabulaire, le style; 2° *les affinités littéraires :* rapports des documents de Qumrân et du document de Damas avec les Jubilés, l'Assomption de Moïse, l'Assomption d'Isaïe, les Testaments des XII Patriarches, les Psaumes de Salomon, Hénoch; 3° *l'arrière-fond historique :* une récapitulation des diverses théories qui nous promènent de 200 av. J.-C. à 70 ap. J.-C. aboutit à cette conclusion sceptique que les documents n'ont pas encore fourni assez d'indications concrètes pour autoriser quelque certitude; 4° *l'arrière-fond religieux juif :* rapports avec le Pharisaïsme, l'Essénisme, le Judaïsme gnostique; essai de préciser ce qu'est le Gnosticisme et ce que peut être un judaïsme gnostique; traces déjà reconnues dans le Document de Damas (R. Eisler : points de contact avec le

(1) *Biblical Research. Papers of the Chicago Society of Biblical Research.* I, 1956. In-8° de VIII-47 pp. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1957. — Prix : 1,25 doll. le numéro; souscription pour cinq ans : 5 doll.

Mandaïsme) et ultérieurement dans le mysticisme de la Kabbale (Scholem); 5° *éléments gnostiques dans les rouleaux de Qumrân :* dénoncés par Sonne, Dupont-Sommer, Michaud, Rabin, Cullmann, Schoeps. La conclusion de Marcus est que les gens de Qumrân sont bien des Esséniens et qu'ils représentent un Pharisaïsme (avec Louis Ginzberg : même halakah) gnosticisant (messianisme apocalyptique, dualisme, déterminisme); cet ancien gnosticisme juif, pré-chrétien, a influencé le gnosticisme chrétien et certaines formes du gnosticisme païen, particulièrement le mandaïsme. Cette étude vaut par l'examen, forcément rapide, des diverses opinions proposées et par les suggestions personnelles qui l'accompagnent, suggestions sages et tempérées auxquelles l'autorité du savant disparu donne du poids.

[P. Benoit]

Annuaire Exégétique Suédois, XX (1). — H. Ringgren, *Esther and Purim*, pp. 5-24. La fête des Purim a pris forme dans la Diaspora à partir d'éléments préexistants, les uns babyloniens, la plupart iraniens, recomposés en une unité nouvelle. — H. Riesenfeld, *Evangelierna och den historiske Jesus* (les évangiles et le Jésus historique), pp. 25-57. Les quatre évangiles nous donnent une image plus riche et comme stéréoscopique de Jésus. A partir d'*Act.* qui doit dater de 60-61, on peut dater *Lc.* et *Mc.* d'un peu avant, *Mt.* d'un peu après. Ils se rattachent à la première prédication des témoins de la vie de Jésus. Ils offrent une « image » plus qu'une « vie » de Jésus, et nous devons y chercher, plutôt qu'un récit chronologique, un aperçu de sa prédication, d'ailleurs tout imprégné de pensée juive et de foi messianique. Le lien avec l'A. T. est sensible en particulier dans l'imagerie des paraboles. Quant aux miracles, ils sont intimement liés aux paroles : ils ont eux aussi valeur de prédication; comme les guérisons, les prodiges sur la nature sont comme des paraboles en action. Tout se concentre sur la personne de Jésus centre du Royaume qu'il prêche et instaure. L'exégète est d'ailleurs conscient qu'ici quelque chose échappe à sa science. — G. Ahlström, recension de *Interpretationes ad V. T. pertinentes...* (Mélanges S. Mowinckel, Oslo, 1955), pp. 58-66. — G. Bäärnhielm, recension de B. Gärtner, *The Areopagus Speech...* (Copenhague, 1955), pp. 80-95. — En supplément *Symbolae Biblicae Upsalienses*, 15. H. Ringgren, Introduction et traduction annotée de *la Guerre entre les fils de lumière et de ténèbres*, pp. 7-40; des *Psaumes d'action de grâces*, pp. 41-108.

[L.-M. Dewailly]

Le Seminario Conciliar de Saint-Jacques de Compostelle publie à partir de 1956 une Revue trimestrielle intitulée *Compostellanum* (2). Deux numéros seront consacrés chaque année à une Section de Sciences Ecclésiastiques (Philosophie, Théologie, Études Bibliques et Histoire) et deux autres à une Section d'Études Jacobéennes (S. Jacques le Majeur, sa personne, son culte et son sanctuaire), le tout faisant un volume d'au moins 700 pages. Chaque numéro contiendra des Études, des éditions

(1) *Svensk Exegetisk Årsbok*, XX, 1955, édité par H. Riesenfeld. In-8° de 95 pp. Lund, Gleerup [1956]. — En supplément : *Symbolae Biblicae Upsalienses* 15. *Handskrifterna från Qumran* IV-V, av H. Ringgren, 109 pp. Upsal, Wretman, 1956. — Prix : 10 cour. suéd.

(2) *Compostellanum*, Revista trimestral. Vol. I, 1956, N° 1 Seccion de Ciencias Eclesiasticas; N° 2 Seccion de Estudios Jacobeos. Deux fascicules in-8° carré de VIII-344 et 200 pp. Santiago, Travesía de Altamira, 1-2°. — Souscription annuelle : 100 pesetas pour l'Espagne; 150 pes. pour l'Étranger.

de Textes, des Communications et Notes, enfin des comptes rendus de Bibliographie. Dans le premier fascicule de Sciences Ecclésiastiques nous relevons les trois articles suivants : Manuel Rey Martínez, *Histoire et art dans le troisième évangile* (pp. 3-51); Antonio Viñayo González, *Saint Martin de Léon et l'Eucharistie* (pp. 53-82); Juan Pérez Millán, *Le Calendrier: origine, évolution et réforme* (pp. 83-168). Le fascicule suivant, consacré aux Études Jacobéennes, rend compte des fouilles archéologiques qui se font actuellement dans la cathédrale de Santiago; un autre article traite d'Hidacio, le premier chroniqueur espagnol, à propos des pèlerinages de Galice en Terre Sainte au v^e^ siècle. Ce périodique manifeste dès ses débuts un sérieux souci de recherche proprement scientifique. On ne peut que saluer avec plaisir ce nouveau témoignage de l'activité des études ecclésiastiques en Espagne et souhaiter bon succès à cette heureuse entreprise.

[P. B.]

Ancien Testament. — *Ouvrages généraux.* L'*introduction* en langue allemande d'E. Würthwein *au texte original et aux versions de l'Ancien Testament*, « Der Text des Alten Testaments » (Stuttgart, 1952), vient d'être traduite en anglais par P. R. Ackroyd (1). On a profité de cette réédition pour mettre à jour la bibliographie et ajouter des références aux travaux les plus récents, concernant en particulier les manuscrits de Qumrân. Le livre se présente comme un supplément illustré à la *Biblia Hebraica* de Kittel-Kahle; il est destiné aux étudiants et leur fournit tous les renseignements nécessaires pour user intelligemment de l'apparat critique. Le premier chapitre traite de la transmission du texte hébreu (écriture, matériel, encre) et des origines du texte massorétique. Les deux chapitres suivants concernent les diverses traductions; une place de choix est réservée à la Septante, mais on met en garde contre un usage immodéré de cette version dans la critique textuelle. Il faut rappeler à ce propos que les éditeurs de la *Biblia Hebraica* semblent en avoir souvent majoré l'importance (cf. les remarques de H. S. Gehman, dans *JBL.*, LXXIII, 1954, pp. 123-124). Quelques indications précises sont données sur les versions syriaques, latines, coptes, etc. Le dernier chapitre traite de la méthode à suivre dans la recherche du texte original. Ce bref exposé suffit néanmoins à attirer l'attention des débutants sur les difficultés redoutables auxquelles se heurte la critique textuelle. Quarante et une planches présentent, avec un commentaire approprié, les documents suivants : la stèle de Mésha, l'inscription de Siloé, la lettre n° 4 de Lakish, un papyrus d'Éléphantine, le papyrus Nash, quelques photos des trouvailles de Qumrân, un choix de mss. hébreux, de papyri et de codices grecs, syriaques, latins, etc.; la dernière planche, qui ne figurait pas dans l'édition allemande, reproduit une page de la polyglotte d'Alcala (Complutensis).

[R. T.]

Depuis sa publication en 1934, l'*Introduction à l'Ancien Testament* d'O. Eissfeldt (2) a été le meilleur ouvrage de référence et l'exposé le plus complet des conclusions de l'école critique allemande. Pendant ce quart de siècle la situation a évolué,

(1) E. Würthwein, *The Text of the Old Testament, traduction de P. R. Ackroyd.* In-8° de xi-173 pp., 41 planches. Oxford, B. Blackwell, 1957. — Prix : 17 s. 6 d.

(2) Cf. *RB.*, XLIII, 1934, pp. 595-599.

de nombreuses études ont paru, des hypothèses nouvelles ont été proposées, de nouvelles tendances se sont manifestées. L'ouvrage avait besoin d'être mis au courant des recherches actuelles et il est très heureux qu'une *seconde édition* (1) en ait été préparée par l'auteur, dont on vient de fêter le soixante-dixième anniversaire. Le volume, qui était déjà imposant, s'est augmenté de 200 pages. L'addition la plus apparente est un chapitre, naturellement tout neuf, sur les documents du désert de Juda, pp. 788-822; ceux-ci ont été également utilisés à propos des différents livres bibliques et pour l'histoire du texte. Mais tout l'ouvrage a été revu, la rédaction a été souvent modifiée et des paragraphes ont été ajoutés pour tenir compte des thèses récentes. Les positions fondamentales de l'auteur n'ont pas changé. Particulièrement, il reste fidèle à l'analyse documentaire du Pentateuque et des livres historiques, telle qu'il l'avait lui-même établie en modifiant la théorie documentaire classique. Dans sa première édition, il avait déjà fait une place à l'histoire pré-littéraire des livres et à l'étude des formes littéraires. Il ne s'avance pas beaucoup plus maintenant et n'a pas été très impressionné ni par la thèse de Noth, qui dissocie le Deutéronome du Pentateuque et le met en tête d'une grande histoire deutéronomiste, qui se continue jusqu'à la fin des Rois, pp. 289-298, ni par la méthode « traditio-historique » de l'école scandinave, pp. 6-7. Il s'étonne, à bon droit, qu'Engnell nie toute mise par écrit des traditions avant l'Exil et il remarque que la tradition orale, n'étant pas plus unifiée que la tradition écrite, a besoin d'être analysée comme elle. Cependant, E. est aujourd'hui moins absolu dans ses conclusions et il a ajouté à la fin de l'étude du Pentateuque un paragraphe significatif, pp. 288-289 : il souligne le caractère hypothétique de toute cette critique littéraire; le vrai service que rend cette analyse, dit-il, est de donner une vue perspective du Pentateuque, de montrer que sa composition s'étend sur plusieurs siècles, voire sur un millénaire, et ce bénéfice restera acquis même si la théorie documentaire, qui a déjà été modifiée souvent dans le passé, reçoit dans l'avenir d'autres formes d'expression. Cette prudence accrue est d'ailleurs un trait général de la nouvelle édition. De plus, E. accepte plus volontiers des dates anciennes pour certaines parties des livres. Ainsi, pour le Code de l'Alliance, la première édition, p. 250, ne le datait pas plus haut que la première moitié du VII^e^ siècle av. J.-C., mais la 2^e^ édition, p. 261, dit qu'on peut le dater des premiers siècles après l'installation en Canaan, en tout cas avant le VII^e^ siècle ou la fin du VIII^e^. De même pour le Psautier : 1^re^ édition, p. 499, la plus grande part du Psautier est postexilique, mais il dit maintenant, pp. 550, 555, qu'on ne peut guère décider si la plus grande part est préexilique ou postexilique, il donne des exemples et ne rejette pas la possibilité de Psaumes proprement davidiques. E. évite de se prononcer sur l'âge des traditions et des éléments qui sont entrés dans la composition du Pentateuque; ainsi je n'ai rien pu trouver sur la date du Décalogue, dont il n'est parlé qu'accidentellement, le petit paragraphe qui le concernait dans la première édition, p. 240, ayant été supprimé. Mais il admet des sources très anciennes puisqu'il étend la composition du Pentateuque sur un millénaire, p. 289. L'information de l'auteur est admirable. Elle se reflète dans la bibliographie abondante, presque exhaustive pour les

(1) O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften. Enstehungsgeschichte des Alten Testaments, 2^e^ édition. In-8° de XVI-954 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956. — Prix : broché DM. 43; relié toile DM 48.80.

publications récentes, qui accompagne chaque paragraphe; un supplément, pp. 876-888, la complète jusqu'à la fin de 1956. Cette bibliographie méthodiquement classée suffirait à faire de ce volume un instrument de travail de premier ordre. Mais cette information sans défaut n'est que le fondement du jugement personnel qu'un des grands maîtres de l'exégèse contemporaine porte sur tous les problèmes relatifs à la composition de l'Ancien Testament. Le livre est indispensable à tout bibliste; même s'il préfère d'autres solutions, il doit l'utiliser et il s'en trouvera bien.

[R. DE V.]

H.-J. Kraus a écrit une grosse *histoire de l'étude historico-critique de l'Ancien Testament depuis la Réforme jusqu'à présent* (1) Ce n'est pas une sèche énumération d'auteurs et de livres, comme on la trouve dans certains Manuels, c'est une histoire : on suit le développement de la recherche, influencée par les courants de la pensée religieuse et philosophique et par la découverte progressive de l'Ancien Orient, on s'arrête davantage aux étapes marquées par de grandes personnalités. D'après K., c'est avec Richard Simon que commença vraiment la science critique de l'Ancien Testament, et il a raison, mais il insiste trop sur le « rationalisme » de Richard Simon, au moins faut-il bien entendre ce terme. Simon fut le premier à appliquer au texte biblique des méthodes vraiment critiques, mais il n'a jamais mis en doute l'inspiration de l'Écriture et il a subordonné son interprétation à la doctrine de l'Église. Son exclusion de l'Oratoire au lendemain de la publication de l'*Histoire Critique* vint au terme d'une série de difficultés qu'il eut avec sa communauté et dans lesquelles il fut desservi par son mauvais caractère au moins autant que par ses idées. Comparativement, la place accordée à Astruc est très réduite, p. 86; il est bien vrai qu'elle a parfois été exagérée et que la principale découverte d'Astruc, l'alternance des noms divins comme critère de la distinction des sources dans la Genèse avait déjà été faite par l'Allemand Witter quarante ans avant lui. Mais Witter est demeuré inconnu de ses contemporains et c'est Astruc qui a influencé Eichhorn et qui est ainsi à l'origine de la théorie documentaire du Pentateuque. Pour la suite de l'histoire, on lira avec un spécial intérêt les chapitres consacrés à Eichhorn, Franz Delitzsch, Wellhausen et Hermann Gunkel. L'histoire contemporaine est plus difficile à écrire que celle du passé : il est impossible de garder une objectivité sereine et de ne pas prendre parti. K. prend parti et on ne doit pas lui en faire un grief. Il apprécie très haut — et il a raison — les travaux d'Albrecht Alt, de Martin Noth et de Gerhard von Rad Il loue l'influence profonde exercée par Barth et par Vischer, mais sans y mettre certaines réserves qui me paraissent nécessaires. Il est l'un des collaborateurs réguliers de l'*Evangelische Theologie*, où s'exprime le renouveau religieux, théologique, qui marque actuellement les études sur l'Ancien Testament dans toute une partie du protestantisme allemand. Tout cela est excellent, mais ce n'est pas toute la science biblique contemporaine. Ces chapitres ne font que peu d'allusions à ce qui a été écrit hors d'Allemagne, à part des jugements plus développés et assez réticents sur l'école anglaise du « Myth and Ritual » et sur l'école scandinave. Particulièrement, aucune place n'est faite aux travaux catholiques. Au

(1) H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*. In-8° de XI-478 pp. Neukirchen Kreis Moers, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956. — Prix : broché DM 24; relié toile DM 27.50.

début de son livre, p. 36, K. avait souligné que la critique « radicale » de l'Ancien Testament était née dans les milieux catholiques avec Masius, Pereira, Richard Simon. Mais il semblerait que, depuis Richard Simon renié par les catholiques et adopté par les protestants, les catholiques n'aient plus jamais rien apporté à l'étude de l'Ancien Testament. Pour ne parler que de quelques morts, Lagrange est seulement cité pour ses *Études sur les Religions Sémitiques*, Van Hoonacker, Podechard ne sont même pas nommés. Nous reconnaissons, avec tristesse mais sans gêne, que l'étude scientifique et vraiment théologique de l'Ancien Testament a souffert d'une longue éclipse chez les catholiques, mais le renouveau actuel, inauguré par le P. Lagrange et encouragé par le magistère suprême de l'Église, est un fait, qui devait être signalé dans ce livre, s'il voulait être une histoire complète « bis zur Gegenwart ».

[R. DE V.]

Il est très heureux qu'on ait engagé Martin Noth à rassembler en un volume certaines de ses œuvres mineures, qui sont actuellement épuisées ou qui ont toujours été difficilement accessibles (1). La plus importante est *Die Gesetze im Pentateuch, ihre Voraussetzungen und ihr Sinn*, pp. 9-141, qui avait paru en 1940 dans les *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse*, XVII, 2. On y trouve des développements très suggestifs sur les caractères de la loi israélite et ses rapports avec l'Alliance, sur le passage à une conception de la Loi conçue comme une entité constituée hors du temps et des circonstances et dominant l'Ancien Testament. — La notion d'Alliance revient dans une petite étude sur *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes*, pp. 142-154, publié en 1955 dans les *Mélanges Isidore Lévy*. — La question de la loi est à son tour reprise dans *Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch*, pp. 155-171, tiré du volume d'hommage à la mémoire d'A. von Bulmerincq, 1938 : à propos de la citation de *Gal.*, III, 10, N. examine les bénédictions et les malédictions de *Deut.*, XXVII, 15-26; XXVIII; *Lev.*, XXVI. — L'étude sur *Jerusalem und die israelitische Tradition*, pp. 172-187, reprise de *Oudtestamentische Studiën*, 1950, recherche si le rôle privilégié qui fut reconnu à Jérusalem à partir de David lui vint d'être la ville royale ou bien d'avoir reçu et fixé l'Arche, sanctuaire mobile des Tribus. C'est l'Arche qui donna à Jérusalem son caractère de Ville sainte, qu'elle garda lorsque cet objet de culte eut cessé d'exister. — Les pp. 188-199 sur *Gott, König und Volk im Alten Testament*, publiées en 1950 dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche* sont une critique des thèses de l'École d'Upsal sur la « royauté divine » dans l'Ancien Orient et en Israël. Les défauts de la méthode employée sont soulignés. — *Geschichte und Gotteswort im Alten Testament*, pp. 230-247, est un discours prononcé à l'Université de Bonn en 1949. Certains textes de Mari, où interviennent des prophètes du dieu Dagan, montrent comme étaient profondes les attaches, même religieuses, d'Israël avec le milieu dont il est issu. Cependant l'originalité d'Israël ne vient pas seulement de la richesse infiniment plus grande du message de ses prophètes mais de ce que Dieu, comme il s'est servi du petit et jeune peuple d'Israël pour se révéler aux hommes, comme il s'est servi de la royauté tardivement installée en Israël pour accomplir ses actes et préparer l'acte décisif du salut, s'est servi des

(1) Martin NOTH, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei, 6). In-8° carré de 306 pp. München, Kaiser, 1957. — Prix : DM 10.

prophètes pour faire entendre sa parole à des moments décisifs de l'histoire (1). — *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik*, pp. 248-273, a paru dans les cahiers de l'*Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen* en 1954. N. y étudie la conception de l'histoire du monde qui se dégage de *Dan.*, II et VII (il ne reconnaît pas l'unité du livre et juge que VII est postérieur) et il montre que notre notion de l'histoire est étrangère, sinon à l'Ancien Testament en général, au moins à l'Apocalyptique. — Le dernier article, *Die Heiligen des Höchsten*, pp. 274-290, est tiré de la *Festschrift Mowinckel*, 1955. Il s'agit de l'expression « les Saints du Très Haut » dans *Dan.*, VII, qui est généralement interprétée comme désignant le peuple d'Israël. Procksch avait suggéré que ces Saints étaient des êtres célestes, la cour de Dieu, et N. appuie cette opinion en proposant des parallèles de l'Ancien Testament et des écrits de Qumrân, où l'expression se retrouve. La vision de *Dan.*, VII aurait primitivement annoncé la venue d'un royaume céleste, mais elle aurait été appliquée à Israël, le peuple de Dieu, par l'addition des v. 21-22 ou seulement du v. 21*b*. — La réunion de ces travaux en un seul volume rend un beau témoignage à la science de M. Noth et à l'étendue de son intérêt. Mais cet intérêt s'attache toujours à de vrais et grands problèmes. La minutie de la recherche ne doit pas faire illusion : chacune de ces études touche à un problème important que pose l'interprétation de l'Ancien Testament, spécialement son interprétation religieuse, et apporte sur ce point le jugement personnel d'un des maîtres les plus influents de l'exégèse actuelle.

[R. DE V.]

Pentateuque. — Le P. Cl. Schedl a commencé de publier une « Histoire de l'Ancien Testament » (2), qui devait remplacer le vieux Manuel d'Aem. Schöpfer, publié pour la première fois en 1894, mais qui sera quelque chose de tout différent, et d'abord par l'ampleur : au lieu d'un volume quatre sont prévus. Le premier est paru et se divise en deux parties. D'abord l'*histoire primitive*, en fait un large commentaire de *Gen.*, I-XI. L'intention apologétique, dans le bon sens du mot, est apparente, par exemple, dans les développements sur le rapport entre le récit de la création et les sciences exactes, sur la Bible et la théorie de l'évolution, sur le Déluge. La seconde partie est une *histoire de l'Ancien Orient* destinée à donner le cadre dans lequel se situera le début de l'histoire d'Israël. Si cette mesure est gardée, je ne sais pas comment quatre volumes suffiront pour arriver jusqu'à la fin de l'Ancien Testament. L'information de l'auteur est très étendue, encore qu'elle soit de qualité inégale. Il verse trop facilement dans la mystique des chiffres, surtout dans le long paragraphe sur la « chronologie de l'histoire primitive ». Cependant ce livre contient, sous une forme un peu désordonnée, beaucoup d'informations qui seront utiles aux étudiants en théologie et surtout à leurs maîtres.

[R. de V.]

(1) Une rédaction un peu abrégée a paru en anglais dans *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXII, 1949-1950, pp. 194-206.

(2) Cl. SCHEDL, *Geschichte des Alten Testaments*. I. *Urgeschichte und Alter Orient*. In-8° de XXVI-374 pp. et 6 cartes. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1956.

Livres historiques. — Un bon commentaire des *Livres de Samuel* est donné par H. W. Hertzberg dans la collection « Das Alte Testament Deutsch » (1). L'introduction est réduite au minimum, mais les idées de l'auteur sur la composition du livre sont exposées dans des appendices à chacune des sept parties qu'il distingue : I, Éli et Samuel, *I Sam.*, I-III; II, Le sort de l'Arche, *I Sam.*, IV-VI; III, Samuel et Saül, *I Sam.*, VII-XV; IV, Saül et David, *I Sam.*, XVI-*II Sam.*, I; V, Le roi David, *II Sam.*, II-VIII; VI, Autour de la succession de David, *II Sam.*, IX-XX; VII, Appendices, *II Sam.*, XXI-XXIV. Cette division est acceptable; cependant *I Sam.*, VII est un résumé de la judicature de Samuel (de même que *II Sam.*, VIII est un résumé du règne de David) plutôt qu'une préface à l'institution de la royauté et je préférerais couper après *I Sam.*, VII, conclusion d'une histoire de Samuel qui débute avec le livre et se continue avec l'histoire de l'Arche. La critique littéraire d'H. est prudente. Il reconnaît, comme tout le monde, que les morceaux de *II Sam.*, XXI-XXIV sont des appendices qui se correspondent par paires; les raisons qu'il apporte pour justifier cette disposition ne sont pas également convaincantes. Il suit L. Rost dans l'analyse et l'appréciation du grand écrit sur la succession au trône de David, *II Sam.*, IX-XX, qui se prolonge dans *I Rois*, I-II, mais il renonce à déterminer qui, dans l'entourage de David et de Salomon, fut l'auteur de cet admirable récit. Pour les chapitres sur l'institution de la monarchie et sur les rapports entre Samuel et Saül, il juge que la répartition ordinairement admise des sources n'est pas entièrement justifiée. Il y voit une combinaison, faite par l'auteur deutéronomiste, de traditions locales qu'il rattache à Miṣpah, Gilgal, Gibe'ah, Béthel; la tradition de Miṣpah est hostile à la royauté et c'est celle que préfère le rédacteur deutéronomiste. Ces attributions, en particulier pour Gibe'ah et Béthel, sont assez arbitraires, mais l'hypothèse est intéressante et souligne justement l'antiquité des éléments mis en œuvre. Un effort analogue est tenté pour les traditions concernant Saül et David, mais les résultats sont minces. L'origine deutéronomiste des livres est nettement affirmée : elle ressort moins de la rédaction (cf. cependant *I Sam.*, XII) que de l'enseignement théologique qui se dégage de l'arrangement des parties et de la présentation des trois grandes figures, Samuel, Saül et David. L'un des mérites de ce commentaire, et généralement de la collection dans laquelle il paraît, est le souci de dégager la valeur religieuse du texte en partant d'une bonne exégèse du détail mais en tenant compte de l'ensemble du livre et aussi, le cas échéant, des autres livres de l'Ancien Testament.

Voici quelques remarques de détail. *I Sam.*, I, 2 : rien n'indique qu'Anne soit l'épouse en titre et Peninna la concubine. Le père de Samuel a deux femmes qui ont la même condition, comme avait Jacob et comme le prévoit *Deut.*, XXI, 15 s. — *I Sam.*, II, 27-36 : H. reconnaît la main de l'auteur deutéronomiste dans ce passage, mais il admet qu'il a pu utiliser une tradition ancienne sur le transfert à Samuel des privilèges sacerdotaux de la maison d'Éli. Cela me paraît fort douteux. D'ailleurs H. semble donner trop d'importance au rôle de Samuel comme prêtre. — *I Sam.*, XIII, 21 : H. paraît ignorer la solution de cette *crux interpretum* qui a été proposée dans *JBL.*, LXI, 1942, pp. 45-46; *Biblical Archaeologist*, VI, 1953, pp. 33-36; *AfO.*, XV, 1945-51, p. 68, et adoptée dans la Bible de Jérusalem et dans celle de la Pléiade (Dhorme). — *I Sam.*, XVII, 4 et 23 : la traduction de *'îš habbénaïm*

(1) H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* (Das Alte Testament Deutsch, 10). In-8° de 342 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. — Prix : cartonné, DM 11.80; relié toile, DM 13.80.

par « Mann zwischen den Fronten » et son explication par « champion » (cf. aussi Dhorme) est préférable à celle que j'ai donnée dans la Bible de Jérusalem. Il faut aussi interpréter comme des combats singuliers les exploits des preux de David contre les champions philistins, *II Sam.*, XXI, 15-22, cf. en particulier au v. 21 *wayyᵉḥarép* « il lança un défi », comme dans *I Sam.*, XVII, 10, 25, etc. Il s'agit encore de Philistins, comme dans *I Sam.*, XVII, et H. pense que les combats singuliers étaient plutôt une pratique grecque. Mais ils sont attestés en milieu sémitique dès le début du IIᵉ millénaire av. J.-C. par le conte égyptien de Sinouhit; cf. encore *II Sam.*, II, 14, qui parle non d'un jeu mais d'un combat entre douze hommes d'élite choisis dans chaque camp, cf. *JPOS.*, XXI, 1948, pp. 110-116. — *II Sam.*, VII : H. voit avec raison dans la prophétie de Natân le point culminant du livre, après le récit des succès de David et avant l'histoire de ses malheurs. Il souligne son importance comme la source du messianisme royal. Il reconnaît que le v. 13, qui applique directement les promesses à Salomon est une addition, premier indice du travail de la tradition postérieure sur ce texte capital. — *II Sam.*, XX, 15-16 : H. a raison de garder l'ordre de l'hébreu qu'à la suite de beaucoup d'autres j'ai corrigé dans la Bible de Jérusalem : on entasse un remblai qui prend appui sur l'avant-mur, le *ḥêl*, et on creuse des sapes pour faire tomber le rempart, *ḥômah*. Ce n'est pas de l'avant-mur mais du rempart que la femme interpelle Joab. — Ces remarques, qui sont des louanges plus souvent que des critiques, soulignent la qualité du nouveau commentaire.

[R. de V.].

Histoire biblique. — L'actif et savant professeur de l'Université de Rome, S. Moscati, a publié sur *les plus anciennes populations sémitiques de Syrie et de Palestine* une étude qui remet en question la terminologie reçue et les conclusions historiques qu'on en tire communément (1). L'opinion générale est qu'une vague d'invasion sémitique a pénétré en Syrie (au sens large : la région qui va du Taurus au Sinaï et de la Méditerranée au désert) vers 3.000 av. J.-C.; c'est l'entrée des Cananéens. Une nouvelle vague a déferlé en Syrie (et en Mésopotamie) vers 2.000 av. J.-C.; ce sont les Amorrhéens. C'est une opinion que j'ai moi-même plusieurs fois exprimée et que Moscati aussi a acceptée dans *Storia e civiltà dei Semiti*, 1949, avec des réserves qui se sont accentuées dans les nouvelles éditions et dans les traductions étrangères de ce livre, et qui sont devenues très nettes dans ses travaux récents : *I popoli semitici nell'Antico Oriente*, dans *Oriente Moderno*, XXXV, 1955, et *Il semitico di nord-ovest*, dans *Studi Orientalistici... Levi della Vida*, 1956. Il a abouti au rejet motivé de la thèse commune et donne maintenant ses raisons. Il s'attaque à trois problèmes : celui de l'origine du peuplement sémitique de la Syrie-Palestine, celui des Cananéens et celui des Amorrhéens. Quant aux origines, les représentations figurées du IIIᵉ millénaire en Égypte ne nous permettent pas, quoi qu'on en ait dit, de déterminer le type racial de la population syrienne. Le caractère sémitique des noms de montagnes et de fleuves et des noms de villes est, dans la majorité des cas, plus ou moins probable ou simplement possible. Cela est vrai; mais cet argument a une valeur limitée puisque les attestations datent du IIᵉ millénaire au plus tôt. Étant admis que cette toponymie est conser-

(1) S. Moscati, *I predecessori d'Israele* (Università di Roma, Studi. Orientali pubblicati a cura della Scuola Orientale, IV). Grand in-8° de 140 pp. et 5 pl. Rome, Bardi, 1956. — Prix : Lires 3.000.

vatrice et représente un état ancien, elle ne nous permet pas de dire quand ni comment ces Sémites sont arrivés ni quel genre de langue sémitique ils parlaient. Le second problème, celui des Cananéens, est posé à la lumière des textes extra-bibliques : Canaan, comme nom de pays, apparaît à peu près en même temps dans les documents akkadiens, égyptiens et phéniciens au XV^e^-XIV^e^ siècle av. J.-C. Ce pays de Canaan correspond à ce qui sera appelé plus tard la Phénicie, et cette équivalence est confirmée par l'étymologie probable des deux noms : dans les textes de Nuzu, vers 1500, *kinaḫḫu* désigne la pourpre rouge, ce qui est aussi le sens de φοῖνιξ. Dans les deux cas, le pays est désigné par l'industrie qui lui est propre et il a été ainsi désigné d'abord par des étrangers, car *kinaḫḫu* n'est pas un mot sémitique, il est probablement ḫurrite. Dans tous ces documents extra-bibliques, l'emploi du mot Canaan est très limité, celui de l'ethnique Cananéen est plus rare encore. L'usage biblique est beaucoup plus fréquent et il est variable, mais les textes anciens ont tendance à le limiter à la région phénicienne; il est significatif que Sidon soit le premier-né de Canaan dans *Gen.*, x, 15, et que *Jug.*, I, 27-33 montre les Cananéens installés spécialement dans le nord de la Palestine. L'emploi de « Cananéens » pour désigner les habitants de la Syrie-Palestine à partir de 3.000 av. J.-C. et de « langues cananéennes » pour le groupe de langues qui y ont été parlées jusqu'au début du I^er^ millénaire est donc une erreur et une cause de confusion. Reste le problème des Amorrhéens. Dans les sources sumériennes et akkadiennes, MAR. TU = Amurrū est, dès le III^e^ millénaire, la désignation des pays situés à l'ouest de la Mésopotamie. Dans la première moitié du II^e^ millénaire, de nouvelles dynasties s'établissent en Mésopotamie; on peut les appeler « amorrhéennes » en ce sens qu'elles sont originaires de l'ouest, mais pas comme une désignation ethnique, puisque Amurrū n'a alors qu'un contenu géographique. Les caractéristiques, langue, panthéon, de ces populations sont simplement celles des Sémites du nord-ouest, et il est possible que ces envahisseurs de la Mésopotamie soient venus de la Syrie. Dans la seconde moitié du II^e^ millénaire, le terme Amurrū en vient à désigner une région limitée de la Syrie et l'unité politique qui s'y forme; c'est un usage nouveau et c'est de lui que dérive celui de l'Ancien Testament, où les Amorrhéens sont une partie de la population préisraélite, puis, dans certains textes, toute cette population. Le résultat général de cette enquête est clairement exprimé : « Cananéen » et « Amorrhéen » sont des termes sans contenu positif, soit ethnique soit linguistique, et il serait opportun de les abandonner ou de les réduire à leur valeur réelle. Ce que nous trouvons dans la région et aux époques étudiées, ce sont simplement les peuples sémitiques du nord-ouest et les langues sémitiques du nord-ouest. Il y a, à l'intérieur d'eux et d'elles, des divisions mais celles-ci ne correspondent pas à la distinction entre Cananéens et Amorrhéens. Il faut réviser l'histoire ethnique et linguistique de cette région, qui a été faussée par l'emploi d'une terminologie inexacte.

On prêtera grande attention à cette étude très approfondie, dont l'exposé se déroule avec une logique et une clarté remarquables. Je me bornerai ici à quelques remarques générales. Dans le problème des origines, l'anthropologie aurait peut-être mérité plus que les deux pages qui lui sont accordées, pp. 26-28, et sont un résumé tiré d'un ouvrage général. Les mensurations de squelettes anciens sont encore très peu nombreuses, cependant les études récentes (1) paraissent indiquer

(1) Cf. A. KAPPERS, *An Introduction to the Anthropology of the Near East in Ancient and Recent Times*, 1934. — H. V. VALLOIS, *Les ossements humains de la nécropole énéolithique*

qu'il n'y a de pas différence appréciable entre les habitants de la Syrie au IVe et au IIIe millénaire (type méditerranéen) mais qu'un nouvel élément s'y est ajouté au IIe millénaire (type alpin de Vallois). Cet élément représente apparemment les gens du nord, Ḫurrites ou autres, qui sont alors descendus en Syrie. Ces maigres informations, qui ne déterminent que de grands types humains, n'apportent rien d'utile ni pour ni contre la thèse de M., sinon qu'elles indiquent une certaine homogénéité du peuplement, du moins jusqu'à la fin du IIIe millénaire. La même homogénéité est indiquée par la toponymie. Une étude parue très peu après le livre que nous présentons a justement étudié la répartition géographique des noms de lieux dans l'Ancien Orient sémitique (1). Les cartes d'isoglosses montrent que la Syrie-Palestine constituait une province à part et cela favorise la proposition faite par M. d'appeler simplement « sémitique du nord-ouest » le peuplement et la langue de cette région sans chercher à y établir des spécifications à l'époque ancienne. Cela n'exclut cependant pas que cette population se soit installée en plusieurs fois. Et ici interviennent des arguments historiques et archéologiques qui n'ont pas été assez pris en considération par M., surtout préoccupé de l'aspect linguistique du problème et d'un meilleur classement des langues sémitiques. Peu avant 3.000 av. J.-C., s'inaugure en Palestine et dans une grande partie de la Syrie une civilisation nouvelle, celle de l'Ancien Bronze, qui se distingue nettement de la civilisation chalcolithique et qui se maintiendra, avec des différences locales et des variations chronologiques mais avec une grande unité d'ensemble, jusqu'à la fin du IIIe millénaire. D'autre part, peu avant et peu après 2.000, les textes suméro-akkadiens et les textes égyptiens révèlent une forte pression des nomades et des semi-nomades aux frontières de la Mésopotamie et à celles de l'Égypte. A la même époque, l'archéologie palestinienne enregistre un recul de la civilisation urbaine et l'arrivée de groupes nouveaux qui se sédentarisent peu à peu : c'est la période intermédiaire entre l'Ancien et le Moyen Bronze. Nous avons donc, vers 3.000 et vers 2.000, deux changements de culture, qui doivent s'expliquer par des modifications du peuplement. Il reste à donner des noms à ces groupes humains, qui sont arrivés successivement. Pour la migration du IIe millénaire, le nom d'Amorrhéens n'est pas entièrement arbitraire puisque c'est ainsi que les textes contemporains désignent les nomades qui menacent la frontière mésopotamienne et la population ou une partie de la population de la Syrie (textes d'Alalakh et de Mari, au XVIIIe siècle av. J.-C.). Pour la migration du IIIe millénaire, nous n'avons aucun document écrit et la dénomination ne peut être que conventionnelle. On dira que « Cananéens » est particulièrement mal choisi, puisque le nom n'est attesté qu'à partir du XVe siècle donc après celui des Amorrhéens, et qu'il s'applique à une région limitée, la Phénicie. Cependant, « Canaan » est employé dans un sens plus large par les textes égyptiens pour désigner toute la région syrienne, et par la Bible pour désigner toute la Palestine. Si le nom de

de Byblos, dans *Bulletin du Musée de Beyrouth*, I, 1937, pp. 23-33. — A. Hrdlička, dans P. L. O. Guy, *Megiddo Tombs*, 1938. — H. V. Vallois, *Les ossements humains de Sialk*, dans R. Ghirshman, *Fouilles de Sialk*, II, 1939. — M.-R. Sauter, *Les races brachycéphales du Proche-Orient des origines à nos jours*, dans *Archives Suisses d'Anthropologie Générale*, XI, 1945, pp. 68-131. — B. Lundman, *Einige kritische Bemerkungen zur Anthropologie Vorderasiens*, dans *Donum Natalicium H. S. Nyberg*, 1954, pp. 205-218 (ce dernier travail est seul cité par Moscati et n'interesse guère l'antiquité).

(1) B. S. J. Isserlin, *Place Names Provinces in the Semitic-speaking Ancient Near East*, dans *Proceedings of the Leeds Philosophical Society*, VIII, II, dec. 1956, pp. 83-110.

Canaan, dérivé de celui de la pourpre, s'attache d'abord à la région côtière et s'il y a quelque fondement à la distinction que la Bible fait entre les Cananéens qui habitent le littoral maritime et les Amorrhéens qui habitent la montagne, il y a une certaine raison de considérer ces Cananéens comme installés antérieurement, quel que soit le nom qu'ils aient porté, avant que « Cananéen » ne soit attesté dans les textes qui nous sont parvenus. Les réserves nécessaires étant faites sur le caractère conventionnel des appellations « Cananéens » et « Amorrhéens », leur emploi ne me paraît pas fausser l'histoire autant que le dit M. Elles me semblent en tout cas préférables à la dénomination globale de « Syriens » que M. voudrait leur substituer, p. 129 : c'est un nom trop récent pour être appliqué aux périodes anciennes de l'histoire. Quant à la classification linguistique, qui intéresse spécialement M., « Syrien » ne me paraît guère convenable, le terme étant déjà chargé d'une signification plus précise; le terme de « sémitique du nord-ouest » qu'il emploie lui-même me semble meilleur et suffisant. Même si l'on ne suit pas l'auteur jusqu'au bout de ses conclusions, on lui sera reconnaissant d'avoir souligné les faiblesses des théories reçues et invité les historiens et les linguistes à surveiller leur vocabulaire.

[R. de V.]

Ces pages étaient déjà rédigées lorsque j'ai reçu une nouvelle étude de S. Moscati, qui prolonge le travail précédent et l'intègre dans un ensemble plus vaste. Il s'agit cette fois de déterminer *qui furent les Sémites* (1). Le problème est examiné sous son triple aspect linguistique, ethnique et anthropologique, c'est-à-dire qu'on se demande s'il est légitime d'appeler « sémitique » une langue, un peuple, une race. Au point de vue linguistique, les thèses récentes sur le groupe de langues chamito-sémitiques et sur le caractère sémitique du libyco-berbère paraissent enlever au sémitique son autonomie et son individualité. M. refuse de reconnaître le libyco-berbère comme une langue sémitique et la parenté chamito-sémitique, dans la mesure où elle est réelle, n'altère pas la consistance interne du groupe sémitique. A la différence de l'unité raciale qui est un fait biologique, l'unité ethnique est un fait sociologique : un peuple se définit comme un ensemble de personnes, qui peuvent être de race et d'origine diverses, mais qui ont en commun l'habitat géographique, la langue et le développement historico-culturel. Or les Sémites ont un habitat commun, Arabie-Mésopotamie-Syrie, et ils parlent des langues étroitement apparentées. Reste à voir s'ils partagent la même histoire : les Sémites ont en commun d'être des nomades ou des semi-nomades qui se sont infiltrés du désert dans les régions de civilisation sédentaire; les Sémites, en somme, sont les anciens nomades du désert arabique. Le point de vue anthropologique est étudié enfin et plus longuement que dans *I Predecessori d'Israele* et M. cite quelques-uns des travaux que j'ai indiqués plus haut. Le problème d'une « race sémitique » reste ouvert, cependant la zone arabique présente des caractères certains d'homogénéité anthropologique et peut-être d'autonomie à l'intérieur du groupe oriental. Ces Sémites nous apparaissent dans l'histoire seulement au moment où ils pénètrent du désert arabe dans les régions environnantes et par conséquent au moment même ou se dissout leur unité : « Akkadiens », « Cananéens » et « Amorrhéens » (cf.

(1) S. Moscati, *Chi furono i Semiti?* (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, 1957. Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, VIII, viii, 1). Grand in-8° de 51 pp. Rome, Accademia dei Lincei, 1957.

le travail recensé ci-dessus), Araméens, Israélites, Arabes. C'est en somme la reprise de la thèse développée surtout par Caetani sur la diffusion des Sémites à partir de l'Arabie, mais elle est reprise ici sur des bases nouvelles et elle est modifiée en un point essentiel : ce ne furent pas des invasions en masse, une série d'événements historiques, mais plutôt un lent phénomène d'expansion et d'infiltration, généralement pacifique, se développant à travers des siècles de contacts entre pasteurs et sédentaires. La Syrie et la Mésopotamie furent des zones d'immigration, l'Arabie étant la zone de provenance et une zone de cristallisation marginale. Il est bien certain que la thèse de Caetani, se figurant toutes les migrations sémitiques à l'image de l'expansion de l'Islam qui est un cas très particulier, nous apparaît de plus en plus comme trop simple, mais celle de M. l'est peut-être également, dans un sens contraire. Qu'il y ait eu des infiltrations lentes, cela est certain : l'entrée de petits groupes nomades en Égypte est attestée tout au long de l'histoire ancienne; nous assistons, depuis un demi-siècle, à la sédentarisation progressive des nomades sur le pourtour du désert syrien; des textes nouveaux font remonter la première apparition des Araméens bien avant la fondation de leurs États en Syrie vers le XII^e^ siècle av. J.-C.; les mentions des Amorrhéens aux frontières de la Mésopotamie s'étagent sur plusieurs siècles, etc. Mais ces mêmes textes indiquent que l'infiltration ne fut pas seulement pacifique et l'archéologie témoigne qu'elle s'accomplit aux dépens de la civilisation urbaine et s'accompagna de destructions. De fait, les nomades peuvent s'installer ou s'infiltrer sans coup férir dans les régions qui ne sont pas occupées ou qui ont une population clairsemée mais, lorsqu'ils atteignent des pays où des peuples sont déjà solidement fixés au sol et où des États se sont constitués, il y a une épreuve de force, au moins il y a, à un certain moment, une rupture d'équilibre qui entraîne un changement de civilisation dont l'histoire peut prendre acte. Je maintiens que cela s'est produit vers 3.000 av. J.-C. en Syrie-Palestine et peut-être parallèlement en Mésopotamie à l'époque de Djemdet-Naṣr, vers 2.000 en Palestine, en Mésopotamie et aussi en Égypte (la première Période intermédiaire), vers 1.200 en Syrie-Palestine avec l'installation des Araméens et des Israélites. Ce que nous pouvons savoir des origines israélites, et maintenant des origines araméennes, montre sans doute que cette mise en place de peuples nouveaux a été précédée par des infiltrations plus ou moins lentes, plus ou moins pacifiques, mais il y a un « moment » décisif. La thèse de M. me semble donc intéressante mais trop extrême. Et il reste le mystère de ce désert — le désert est un « pays inhabité », disent les dictionnaires — qui serait un réservoir d'où ont débordé les peuples sémitiques... Le désert arabique était au début de l'époque historique aussi aride qu'il l'est aujourd'hui et — quoi qu'il en soit de l'époque où le chameau a été domestiqué — les mouvements que je viens de rappeler ne furent pas, d'après les documents, ceux de grands nomades chameliers. Modifiant un peu la formule de M., je proposerais de dire que, jusqu'à l'entrée assez tardive des Arabes dans l'histoire, les Sémites nous apparaissent comme les anciens pasteurs de petit bétail qui vivaient dans la zone sub-désertique cernant le désert syro-arabe.

[R. de V.]

Un livre déconcertant est celui que Z. Mayani a écrit sur *les Hyksos et le monde de la Bible* (1). La cinquième partie est intitulée « Hypothèses et rapprochements »;

(1) Z. Mayani, *Les Hyksos et le monde de la Bible.* In-8° de 270 pp. Paris, Payot, 1956 — Prix : Fr. 900.

ce pourrait être le sous-titre de tout le livre. D'après M., les Hyksos sont des Indo-Aryens qui ont conduit jusqu'en Égypte une invasion des nomades de la steppe eurasiatique. Ils ont amené avec eux le culte du feu, du soleil et du cheval. Ils ont influencé la révolution religieuse d'Akhenaton et Moïse, malgré son originalité, leur doit quelque chose par l'intermédiaire d'Akhenaton et des Madianites, qui sont mis en rapport avec les Matiènes qu'Hérodote situe au sud de l'Arménie. Le nom d'Abraham est rapproché de celui d'Abhagrahan, un général de Sapor. Dans l'idéogramme SA.GAZ on peut retrouver la racine scythique *sag*, d'où vient le nom des Sakas et qui signifie « cerf »; *'Apiru*, rattaché à *'opér* « jeune cerf », en serait la traduction en cananéen. Les rites de la Pâque sont rapprochés des coutumes mongoles. « En guise de conclusion », les Rephaïm sont présentés comme l'équivalent des Rhipéens de l'antiquité grecque, qui seraient une dénomination archaïque des tribus scythes : « Les Rapa ou Rephaïm de la Bible ne peuvent être que des nomades de la steppe eurasiatique, frères des 'Anaqîm aux torques scythiques et épigones des Hyksos », p. 253. Le livre est plein de ces trouvailles. Il témoigne de lectures considérables mais aussi d'un manque total de méthode scientifique. Un recenseur indulgent a dit que le livre était évocateur mais « peut-être pas définitif ». Non, il n'a fait avancer la question en rien, il l'a seulement embrouillée.

[R. de V.]

La situation du *pays de Juda pendant l'Exil*, entre 587 et 538 av. J.-C., a fait l'objet d'un travail d'E. Janssen (1). Le petit livre se divise en trois parties : les sources, l'histoire politique, les idées religieuses. Les conclusions sont les suivantes : les Babyloniens ont dépossédé ou déporté les classes dirigeantes; le pays a subi de graves destructions, surtout à Jérusalem. Les institutions qui faisaient la force du peuple ont disparu : ruine du Temple, fin de la royauté, cessation des offrandes régulières et de l'enseignement de la Tôra. De cette situation on tira, selon les milieux, deux conclusions opposées : 1) la réforme de Josias fut jugée comme une erreur et l'on revint aux pratiques cananéennes; 2) la catastrophe de la nation fut considérée comme un jugement de Dieu, précisément parce que la nation avait cédé au syncrétisme religieux. Se reconnaissant coupable, le peuple réfléchit sur son histoire. Elle lui apprend qu'il ne faut pas retomber dans les mêmes fautes et qu'il faut se confier aux promesses de Yahvé; c'est dans ce sens qu'est alors écrite l'histoire deutéronomiste. On se lamente sur ce qui a été perdu et on implore Dieu qu'il fasse grâce; c'est ce qu'expriment les liturgies de pénitence qui furent alors composées en Juda, les *Lamentations* mais aussi *Is.*, LXIII, 7-LXIV, 11 et *Mi.*, VII, 7-20. Les prophètes avaient été peu écoutés avant l'Exil. Les événements leur ayant donné raison, on relut leurs livres dans un esprit nouveau. L'édition deutéronomiste de Jérémie est le principal témoin de l'influence qu'ils eurent alors. Ces discours attribués à Jérémie et l'histoire deutéronomiste supposent comme *Sitz im Leben* la Synagogue, où l'on prêchait et où l'on pouvait rendre à Dieu, hors du Temple souillé, un culte qui fût pur de tout syncrétisme. Ainsi le peuple resté en Juda préparait le renouveau du Judaïsme.

Dans la formation du Judaïsme, on ne tient ordinairement compte que de la

(1) E. JANSSEN, *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 51. Heft). In-8° de 124 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. — Prix : DM 8.

communauté exilée en Babylonie et la réaction de Janssen est sans doute oppotune. Mais il y a bien de l'incertitude dans ses conclusions. L'opposition qu'il établit, p. 49 s., entre *dallat ha'arès*, qui grouperait les non-possédants, *II Rois*, XXV, 12; cf. *Jer.*, XXXIX, 10; XL, 7, et *'am ha'arès*, qui représenterait les possédants ne se justifie pas : «le peuple du pays », c'est l'ensemble des hommes libres sans considération de richesse ou de pauvreté, *dallat ha'arès*, c'est la partie pauvre de ce peuple, comme l'indique l'expression développée *dallat 'am ha'arès*, *II Rois*, XXIV, 14. Comme sources, l'auteur utilise la grande histoire deutéronomiste (de *Deut.* à *II Rois*) qui aurait été rédigée en Juda pendant l'Exil. Il s'appuie sur Noth qui rejette une première rédaction de ces livres avant l'Exil. *Dato non concesso*, cela n'entraîne pas une composition en Juda. Noth reconnaît seulement qu'une telle origine est « dans le domaine du possible », *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien*, p. 97, n. 6, et les arguments de J. ne prouvent pas plus que cette possibilité. En particulier, les développements deutéronomistes de la prière de Salomon après la dédicace du Temple, *I Rois*, VIII, 22-51, peuvent avoir été composés partie en Babylonie pendant l'Exil et partie en Judée après le Retour. De même le caractère « deutéronomiste » des discours de *Jer.*, VII, XI, XVI, etc. n'est pas accepté par tous les critiques; en tout cas, il est arbitraire de penser qu'ils servaient aux lectures synagogales en Judée. Le grand Psaume d'*Is.*, LXIII, 7-LXIV, 11 est sans doute apparenté aux *Lamentations* et doit en être proche dans le temps, mais son accent est différent (1) et rien n'assure qu'il ait été composé en Judée. Il faut se rappeler que des relations ont été maintenues entre les exilés et leurs frères restés au pays, cf. *Jer.*, XXXIX; *Ez.*, XXXIII, 21 s., et qu'on se préoccupait en Babylonie du sort de la Ville Sainte, comme on le fera encore sous Néhémie, *Neh.*, I, 2 s. Le seul fait qu'un texte parle de Jérusalem ne prouve pas qu'il en provienne. Parmi les sources dont J. se sert, je ne vois que les *Lamentations* dont la composition en Palestine et pendant l'Exil soit vraiment prouvée (2). Cela ne permet guère d'apprécier si la communauté judéenne joua un rôle important dans la formation du Judaïsme.

[R. de V.]

Théologie et Institutions religieuses de l'A. T. — Les *relations entre Yahvé et Baal* ont été souvent traitées. Le sujet a été repris par G. Östborn dans une étude qui se fonde surtout sur les textes d'Osée mais qui fait intervenir aussi les autres passages de l'Ancien Testament (3). Dans une série de courts chapitres, il dégage les traits caractéristiques du vrai Yahvisme et recherche les contacts qu'il a avec le Baalisme; il trouve que le plus souvent il s'oppose à lui. Yahvé agit dans l'histoire et Baal dans la nature. Yahvé est dieu unique, Baal est entouré d'un Panthéon. Yahvé est sauveur avant d'être créateur et père, il est roi, comme l'est Baal, mais il n'a pas comme lui une parèdre. Yahvé a une alliance

(1) Cf. récemment W. Kessler, *Studie zur religiösen Situation im ersten nachexilischen Jahrhundert und zur Auslegung von Jesaja* 56-66, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe*, VI, 1956-57, pp. 46-48.

(2) Cf. le dernier commentaire de H.-J. Kraus, *Klagelieder* (Biblischer Kommentar), 1956.

(3) G. Östborn, *Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents* (Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1. Bd. 51, 6). In-8° de 106 pp. Lund, Gleerup, 1956. — Prix : Cour. Suéd. 10, 50.

avec son peuple et cette alliance résulte de l'acte créateur et sauveur de Yahvé. Elle établit l'harmonie dans l'histoire et dans la nature, elle s'exprime par des lois qui obligent les participants à l'alliance et dont la transgression est punie. Ces lois sont caractérisées par un haut niveau moral, auquel le Baalisme n'atteint pas. Pour l'exégèse d'Osée, l'auteur dépend surtout de Nyberg et de l'école scandinave, qui recherchent partout des allusions au culte, à la royauté divine, à la fête d'intronisation du Nouvel An. Cette « Melek-ideology » commande l'interprétation de tous les passages où Osée parle du roi. En particulier, *Os.*, VII, 3, 5; VIII, 4; XIII, 10-11 sont expliqués comme s'appliquant non aux rois d'Israël mais à Baal, pp. 23, 25, 42, 59 s., ce qui me paraît être un contresens. Quant au Baalisme en Israël, il ne faut pas présenter l'adoration du veau d'or au désert ou l'installation des cultes de Béthel et de Dan par Jéroboam comme un changement de dieu, les Israélites ayant alors adopté Baal et lui ayant attribué le salut du peuple délivré d'Égypte. Cela est dépourvu de fondement et est contredit par le caractère de Baal comme dieu de la nature et non de l'histoire, que l'auteur souligne justement. Il s'agit d'un culte de Yahvé mais sous une forme influencée par le culte cananéen. Quoi qu'il en soit, les conclusions générales de l'auteur sont raisonnables et, bien qu'elles ne contiennent rien de très neuf, elles méritaient d'être réaffirmées.

[R. de V.]

Le thème des *promesses faites aux trois Patriarches* a été étudié par J. Hoftijzer du point de vue de la critique littéraire et de l'histoire des traditions (1). Il discerne, dans la Genèse, deux groupes de textes qui se distinguent par leur vocabulaire : un groupe centré sur *Gen.*, XVII et rattaché à la tradition sacerdotale, un groupe centré sur *Gen.*, XV. Les deux groupes sont secondaires du point de vue de l'histoire des traditions et le groupe de *Gen.*, XV est également secondaire du point de vue littéraire. Dans *Ex.*, *Lev.*, *Num.*, s'ajoute un rapport établi entre les promesses et la Loi : la désobéissance du peuple peut retarder l'accomplissement des promesses, mais celles-ci subsistent et sont une garantie certaine que le châtiment n'ira pas jusqu'à l'anéantissement du peuple. Dans *Deut.*, les rapports entre les promesses et la Loi sont systématisés et l'accent est mis sur la prise de possession de Canaan plus que sur l'octroi des promesses et sur l'Exode, que les livres précédents présentaient comme un exemple d'accomplissement. Hors du Pentateuque, il y a, dans la rédaction deutéronomiste des *Rois*, dans les *Ps.* CV et CVI, dans *Jer.*, XXXIII, des allusions à la triade des Patriarches, dans laquelle Abraham prend le pas sur Isaac et Jacob, mais on ne parle plus de la promesse d'une postérité. Les conclusions de cette étude sont négatives : la tradition sur les promesses faites aux trois Patriarches est jeune, toutes les formes qu'elle revêt doivent être datées d'une période peu antérieure à l'Exil ou de l'Exil même. Elle suppose que le cycle de traditions qui va d'Abraham à Josué est déjà constitué et c'est dans ce cycle qu'elle a été insérée. On ne peut rien dire des formes antérieures qui l'auraient préparée, et l'auteur rejette les théories de von Rad et de Noth utilisant le travail d'Alt sur les « dieux des pères ». Ce petit livre n'est pas

(1) J. HOFTIJZER, *Die Verheissungen an die Drei Erzväter*. In-8° de 103 pp. Leiden, Brill, 1956. — Prix : Fl. 10.

négligeable mais on estime qu'une étude objective des textes et des traditions conduit à des conclusions plus positives.

[R. de V.]

Dans une dissertation présentée à l'Université Libre d'Amsterdam, J. D. W. Kritzinger a étudié le *qᵉhal Yahweh* (1). C'est l'assemblée cultuelle de Yahvé, la plus importante manifestation visible de l'Église dans l'Ancien Testament. Elle ne suppose aucun particularisme ethnique. Elle n'est pas identique avec le peuple d'Israël : elle est plus large, puisque les étrangers résidants, les *gérîm*, peuvent y être admis, et elle est plus étroite, puisque certains Israélites en sont exclus. Cependant, Israël étant le peuple choisi par Dieu, il est le noyau autour duquel se constitue cette communauté. C'est par l'intermédiaire d'Israël qu'on atteignait à la communion cultuelle avec Dieu, comme on n'atteint le Père qu'à travers le Christ, qui est « la vraie semence d'Abraham ». Cette étude, qui s'oppose souvent à L. Rost (2), est intéressante, mais ses conclusions ne peuvent pas être acceptées sans réserve. L'expression *qᵉhal Yahweh* (distinguée de *qahal* tout court ou de *qᵉhal Iśra'él*) est relativement rare et son emploi technique pour désigner l'assemblée cultuelle est plus rare encore et tardif : on ne peut pas fonder trop de conclusions sur une base aussi étroite. On ne peut pas dire que « la considération ethnique n'y jouait aucun rôle ». Comme le souligne l'auteur lui-même, la circoncision est une condition nécessaire pour être admis dans le *qᵉhal Yahweh;* or la circoncision est le signe de l'alliance que Dieu a conclue avec Abraham et ses descendants, *Gen.*, XVII, 9-14; c'est une alliance entre Dieu et un peuple. Par la circoncision, l'étranger est agrégé au peuple d'Israël et peut alors participer à sa vie cultuelle. On notera d'ailleurs que cette importance religieuse de la circoncision ne s'exprime pas avant l'Exil.

[R. DE V.]

Une thèse présentée à l'Institut Biblique Pontifical par le P. L. Moraldi a pour sujet *le sacrifice expiatoire*, spécialement d'après le rituel de *Lev.*, IV et V (3). C'est un travail très soigné : les analogies qu'on peut trouver dans les autres religions orientales sont examinées, les opinions des auteurs modernes sont toutes passées en revue, les termes-clés, *ḥaṭṭa't*, *'ašam*, *kipper*, sont étudiés dans tous leurs contextes. L'auteur conclut que la substitution vicaire pénale de la victime pour l'offrant n'existe pas dans le rituel lévitique. L'expiation sacrificielle consiste essentiellement en un ensemble de rites qui — par l'effet de la bonté divine et des dispositions du pénitent — enlèvent l'obstacle posé par des impuretés rituelles et des fautes d'importance minime et rétablissent les relations religieuses normales entre le peuple et le Dieu de l'Alliance, p. 267. L'auteur rejette, justement je crois, la théorie de la victime substitut de l'offrant dans les sacrifices en général et dans les sacrifices expiatoires en particulier; le rite de l'imposition des mains, la *sᵉmîkah*, n'a pas ce sens dans le rituel des sacrifices et l'imposition des mains

(1) J. D. W. KRITZINGER, *Qᵉhal Jahwe. Wat dit is en wie daaraan mag behoort* (avec un résumé en anglais). In-8° de VIII-166 pp. Kampen, Kok, 1957. — Prix : Fl. 6. 90.

(2) *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, 1938.

(3) L. MORALDI, I. M. C., *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Analecta Biblica, 5). In-8° de XXXI-303 pp. Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1956. — Prix : Dol. 6 ou Lir. it. 3 600.

sur le bouc émissaire, dans *Lev.*, XVI, 21 s., a une signification différente : le bouc n'est pas un substitut ni une victime, il emporte les péchés du peuple et, parce qu'il est ainsi devenu impur, il ne peut pas être sacrifié et il est chassé au désert. Dans les sacrifices, dans l'holocauste et le sacrifice de communion comme dans les sacrifices expiatoires, l'imposition des mains par l'offrant sur la victime me paraît être l'affirmation que cette victime, dont le sang sera porté à l'autel par le prêtre, est bien sacrifiée en son nom à lui, l'offrant. Sur le rôle du sang, l'auteur a une théorie particulière : il considère que le sang a seulement une efficacité « catartico-apotropaïque », qu'il purifie l'autel, le temple, et en conséquence le peuple, et qu'il permet au fidèle ainsi purifié de s'unir à nouveau à son Dieu; le texte de *Lev.*, XVII, 11, sur le sang qui « expie » ne signifierait pas plus que cela. Il y a certainement davantage dans les textes : le sang, c'est la vie, *Lev.*, XVII, 11 et 14; *Deut.*, XII, 23; il est réservé à Dieu, *Gen.*, IX, 4; *Lev.*, XVII, 10, 12; *Deut.*, XII, 16, 23; il est la part de Dieu dans tous les sacrifices, *Lev.*, I, 5; III, 2, etc. Et c'est ce rôle essentiel du sang qui donne à tous les sacrifices une certaine valeur expiatoire. Le sacrifice « expiatoire » est une forme dérivée et spécialisée; il est regrettable que l'auteur n'ait pas souligné ce point. La distinction entre le *ḥaṭṭa't*, sacrifice pour le péché, et le *'ašam*, sacrifice de réparation, demeure obscure et l'étude sémantique très diligente que fait M. n'apporte pas beaucoup de clarté. Ce n'est pas sa faute. Ce sont peut-être deux termes anciens dont la distinction n'a plus été exactement perçue, ou deux termes d'abord synonymes qu'on a ensuite essayé de distinguer. Cela pose la question de l'âge de ce rituel, mais l'auteur ne s'exprime pas clairement à ce sujet. Il insiste sur l'antiquité et la permanence des pratiques cultuelles, tout en admettant l'âge récent des textes qui les décrivent. Il reconnaît qu'on n'a pas d'attestation certaine des sacrifices expiatoires avant Ézéchiel et le Lévitique mais ce silence, dit-il, n'empêche pas que ces sacrifices ne soient anciens. On eût aimé trouver une discussion du texte de *II Rois*, XII, 17, sur l'argent du *ḥaṭṭa't* et du *'ašam*, qui est simplement écarté comme douteux, et d'*Os.*, IX, 8, sur les prêtres qui « mangent le *ḥaṭṭa't* de mon peuple », qui, sauf erreur, n'est même pas mentionné. Quoi qu'il en soit de ces divergences d'opinion, la thèse de M. retiendra l'attention, car elle apporte, pour l'étude d'une question difficile, une documentation abondante et certaines vues nouvelles.

[R. DE V.]

Dans une courte et intéressante brochure, E. Jenni étudie *les fondements théologiques du précepte sabbatique* (1). Le sabbat est une institution qui remonte à l'époque mosaïque. Quelles que soient ses ressemblances avec des coutumes analogues chez d'autres peuples, ce qui distingue le sabbat israélite c'est que la sanctification du septième jour est rattachée à Yahvé et à l'Alliance avec Yahvé. La raison théologique de cette observance n'était pas exprimée dans la forme originelle de la loi. Deux écoles de pensée religieuse lui ont cherché un motif. L'école deutéronomiste, *Deut.*, V, 14*b*-15, a rattaché le sabbat à la délivrance du peuple : de même que Dieu a délivré les Israélites qui étaient esclaves en Égypte et leur a accordé le repos, de même les Israélites doivent laisser leurs esclaves se reposer le jour du sabbat. L'école sacerdotale, *Gen.*, II, 2 s.; *Ex.*, XX, 11 (addition d'un

(1) E. JENNI, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament* (Theologische Studien... herausgegeben von K. Barth, Heft 46). In-8° carré de 40 pp. Zürich Evangelischer Verlag, 1956. — Prix : Fr. S. 3,60.

rédacteur sacerdotal); XXXI, 13-17; cf. *Ez.*, XX, 12, 20, rapporte le sabbat à la création : il est le terme de l'action créatrice et devient la condition de l'Alliance; comme Dieu a fait l'homme doit faire, le sabbat est un « signe » entre Dieu et les hommes. La motivation sacerdotale est plus théologique que celle du *Deut.*, mais les deux ont rapport avec l'Alliance, la première insistant sur le Dieu de l'Alliance, la seconde sur le peuple de l'Alliance. Cependant la création et l'Alliance n'ont pas encore atteint leur plénitude dans l'Ancien Testament, ni le peuple n'a trouvé son repos parfait; le précepte du sabbat contient une annonce et une promesse du futur, qui se réalisera non dans le dimanche chrétien mais dans l'œuvre de Jésus-Christ.

[R. de V.]

Un petit travail très documenté de J. Henninger étudie *l'offrande de la chevelure chez les Sémites* (1). L'auteur conclut que ce rite, spécialement attesté chez les Arabes, n'est pas proprement un sacrifice, encore moins le substitut d'un sacrifice humain comme quelques-uns l'ont soutenu. C'est plutôt un rite d'initiation ou bien de « désacralisation »; à quoi s'ajoute l'intention de matérialiser la prière. Cette recherche a son intérêt pour le naziréat israélite, *Num.*, VI, 1-21. Pendant le temps où il est consacré, le Nazir laisse croître sa chevelure et celle-ci est la marque de sa consécration. S'il devient impur par le contact d'un mort, il doit raser ses cheveux, mais alors le temps déjà écoulé ne lui compte plus et il doit recommencer au début. A la fin de son vœu, il offre un sacrifice, coupe ses cheveux et les jette dans le feu de l'autel. C'est un rite de « désacralisation », qui marque le retour de la condition sacrée à la condition profane. Les parallèles arabes sont indiqués et éclairent l'institution israélite.

[R. de V.]

Ayant récemment étudié le thème de l'empire du monde dans l'A. T. (cf. *RB.* 1954, pp. 613-614), H. Gross s'attache à présent à celui de *la paix universelle et éternelle* (2). Son étude érudite est riche en rapprochements de toutes sortes et envisage aussi bien la littérature extra-biblique que les passages scripturaires, ce qui permet ensuite une comparaison approfondie entre ces deux séries de textes. l'Égypte, la Mésopotamie, Ugarit, les Hittites, le monde gréco-romain témoignent de la nostalgie du paradis perdu et de l'espoir dans un âge d'or à venir où refleurira le bonheur d'antan. A propos des textes des cylindres de Gudéa, rappelons les interprétations données dans la *RB.*, 1948, pp. 413 et 524. Le mythe d'Enki et de Ninhursag a été étudié dans *RA.*, XLIII, 1949, pp. 105-136, et j'y ai souligné les différences fondamentales avec les récits bibliques du paradis. Le texte ugaritique de la série *'nt*, III, 11-14 est fort diversement interprété et il est difficile de s'arrêter à une traduction. Abordant les textes bibliques, l'exégète est frappé par la richesse d'évocation du mot *shâlôm;* la paix biblique est une plénitude; elle doit recouvrir tout le temps et tout l'espace, tous les êtres vivants, y compris

(1) J. Henninger, *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten.* Extrait de *Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25 jährigen Bestand 1929-1954*, pp. 349-368.

(2) H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament* (Triercer Theologische Studien, 7). In-8° de XVIII-185 pp. Trier, Paulinus-Verlag, 1956. — Prix : DM 19,80.

les animaux et les plantes, et réaliser à nouveau l'harmonie et le bonheur paradisiaques. Alors que, dans l'ancien Orient, les regards sont plutôt tournés vers le passé, ceux des Israélites se tendent vers l'avenir; la paix qu'Israël attend est une réalité eschatologique que Dieu apportera à Sion, la ville de paix et par elle à tous les hommes. Le rôle du Messie est examiné dans cette perspective; H. Gross reprend ici certains aspects déjà étudiés dans son travail sur l'empire du monde. Il critique à plusieurs reprises les théories de l'école scandinave, spécialement celles de S. Mowinckel, sur le messianisme et l'idéologie royale. Ces critiques auraient été plus efficaces si elles avaient davantage tenu compte de la datation respective des textes; ainsi par exemple, le *Ps.* LXXII développe à mon avis le thème d'*Is.*, XXXII, 17 (15-20 est une addition postexilique) et correspond étroitement aux idées et aux expressions du second Zacharie. On ne voit pas assez combien la grande coupure de l'Exil transforme les espérances d'Israël et renforce son eschatologie. Les grands textes messianiques reparaissent en diverses parties, sans que l'on puisse juger de leurs caractéristiques propres et de leur apparentement. Il est vrai que l'on n'est pas encore arrivé à se mettre d'accord sur leur échelonnement chronologique.

La bibliographie est très abondante et les références fort nombreuses. Il y aura lieu de vérifier certaines citations. Ainsi, p. 82, note 44, il faut lire les mots : scène, quotidienne, cultuelle.

[R. T.]

Nouveau Testament. — *Ouvrages généraux.* — Un *Dictionnaire grec-anglais du N. T. et de la littérature chrétienne primitive* vient d'être fourni aux lecteurs de langue anglaise par le « Lutheran Church Missouri Synod ». Dirigée par le Prof. W. F. Arndt et accomplie par le Prof. F. W. Gingrich, avec l'assistance de nombreux savants, cette œuvre américaine a été exécutée et publiée par les soins de la Cambridge University Press et de l'University of Chicago Press (1). Les responsables de cette très utile entreprise n'ont pas cru pouvoir mieux faire que de traduire en l'adaptant la quatrième édition (1952) du *Wörterbuch* de Bauer, dont l'éloge n'est plus à faire. Après une Préface qui explique les origines et la présentation de l'ouvrage, vient l'Introduction que Bauer avait publiée à part (cf. *RB.*, 1956, p. 292 s.) et qu'il convenait de replacer ici; ensuite les listes des sources utilisées, avec leurs abréviations; enfin le Dictionnaire proprement dit. Le texte allemand est suivi de près, mais avec la liberté requise pour obtenir un anglais clair et coulant. Non seulement les erreurs inévitables de l'original ont été corrigées, mais encore des adaptations et des additions ont été pratiquées. Quelques mots nouveaux ont été introduits, tels que εὐσχημονέω lu par P^{46} en *I Cor.*, XIII, 5 ou ξαίνω que les rayons ultra-violets ont permis de reconnaître comme leçon originale du Sinaiticus en *Mt.*, VI, 28. On notera aussi de menus changements dans certaines appréciations : ἀγενής au sens de « insignifiant », que Bauer jugeait « nicht ganz ausgeschlossen », est qualifié ici par « more commonly » et préféré pour *I Cor.*, I, 28; l'interprétation du ἀπέχει de *Mc.*, XIV, 41 = « cela suffit », que Bauer tenait pour faiblement

(1) William F. ARNDT and F. Wilbur GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchistlichen Literatur, Fourth revised and augmented Edition, 1952. In-4° de XXXVII-909 pp. Cambridge at the University Press; The University of Chicago Press; 1957. — Prix : 5 Guinées = 105 sh.

appuyée, « is perhaps to be preferred »; le sens de « enflé » proposé parfois pour πρηνής (*Act.*, I, 18), sans bases suffisantes au gré de Bauer, devient « linguistically possible »; etc. Ce ne sont que de légères retouches, mais qui attestent le soin extrême avec lequel le travail a été mené. Les formes des verbes irréguliers ont été plus abondamment notées. Les additions les plus considérables concernent naturellement la bibliographie qui a été complétée, soit pour mieux servir les usagers de langue anglaise, soit pour tenir compte des travaux récemment parus. C'est ainsi qu'on trouvera de fréquentes références aux grammaires de J. H. Moulton, de Moulton-Howard et de Robertson, aux dictionnaires de Liddell-Scott-Jones, de Moulton-Milligan et de C. D. Buck (ces deux derniers signalés à la fin des articles par les initiales M.-M. ou B. lorsqu'ils ont traité du mot en question), aux « Problems of N. T. Translation » de E. J. Goodspeed et aux « Notes on the Translation of the N. T. » de F. Field. La littérature des dernières années a été utilisée jusqu'à la fin de 1954 (le manuscrit de l'ouvrage a été achevé au début de 1955).

C'est évidemment sur ce dernier point qu'il serait le plus facile de relever des omissions. Voici quelques exemples que nous notons, non par mode de reproche, car les auteurs devaient choisir et étaient libres de leur choix, mais à titre d'information. Ἀγαπάω : cf. C. Spicq, *Le verbe ἀγαπάω et ses dérivés dans le grec classique*, *RB.*, 1953, pp. 372-397 (les « Prolégomènes » du même auteur sur l'Agapè n'ont paru qu'en 1955). — Ἀκελδαμάχ : cf. P. Benoit, *La mort de Judas*, dans *Synopt. Studien* (Mélanges Wikenhauser), [1954], pp. 1-19; l'art. de Sickenberger cité ici par le *Lexicon* est mieux à sa place s. v. κτάομαι. — Ἀπαρχή : cf. M. Albertz, *Die « Erstlinge » in der Botschaft des N. T., Evang. Theol.*, 1952/3, pp. 151-155. — Ἀπέχω : cf. Cl. Préaux, *Aspect verbal et préverbe : l'usage de* ΑΠΕΧΩ *dans les Ostraca*, *Chron. d'Égypte*, 1954, pp. 139-146. — Βούλομαι : cf. P. Joüon, *Les verbes* βούλομαι *et* θέλω *dans le N. T.*, *Rech. de Sc. Rel.*, 1940, pp. 227-238. — Δίκαιος : cf. A. Descamps, *Les Justes et la Justice...*, Louvain, 1950. — Δικαιοσύνη Θεοῦ : cf. St. Lyonnet, « *Iustitia Dei* » *in Epistola ad Romanos*, Rome, 1947. — Ἐλπίς : cf. W. Grossouw, *L'espérance dans le N. T.*, *RB.*, 1954, pp. 508-532. — Ἐπιφάνεια : cf. Chr. Mohrmann, *Epiphania*, *RSPT.*, 1953, pp. 644-670. — Μετανοεῖν : cf. H. Braun, « *Umkehr* » *in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht*, *Z. f. Th. u. K.*, 1953, pp. 243-258. — Ὅσια : cf. H. Jeanmaire, *Le substantif Hosia et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux*, *Rev Ét. Gr.*, 1945, pp. 66-89. — Παρρησία : cf. P. Joüon, *Divers sens de* παρρησία *dans le N. T.*, *Rech. Sc. Rel.*, 1940, pp. 239-242. — Πλεονεξία : cf. E. Klaar, Πλεονεξία, -έκτης, -εκτεῖν, *Theol. Zeitsch.*, 1954, pp. 395-397; P. Rossano, *De conceptu* πλεονεξία *in N. T.*, *Verb. Dom.*, 1954, pp. 257-265. — Πλούσιος : cf. P. H. Furfey, « *Plousios* » *and Cognates in the N. T.*, *CBQ.*, 1943, pp. 243-263. — Πραιτώριον : les articles de L.-H. Vincent et P. Benoit dans la *RB.*, 1952, pp. 513-530 et 531-550 ont été signalés s. v. Λιθόστρωτος mais auraient pu l'être également ici, notamment les pp. 532-536. — Πρωτότοκος : cf. J. B. Frey, *La signification du terme* ΠΡΩΤΟΤΟΚΟΣ *d'après une inscription juive*, *Bibl.*, 1930, pp. 373-390. — Υἱοθεσία : la présence de ce mot en *Rom.*, VIII, 23 est encore admise sans conteste; cf. cependant mes remarques dans *Rech. Sc. Rel.*, 1951, pp. 267-280. — Φιλεῖν : cf. M. Paeslack, *Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter* φιλεῖν *'lieben'*, φιλία *'Liebe'*, *'Freundschaft'*, φίλος *'Freund' in der Septuaginta und im N. T., unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu* ἀγαπᾶν, ἀγάπη, ἀγαπητός, *Theol. Viat.*, 1953-4, pp. 51-142. — Ces suggestions pourraient se multiplier. Certains de ces travaux ont pu échapper aux éditeurs. Mais on ne leur fera pas grief de n'avoir

pu tout citer; on leur sera plutôt reconnaissant d'avoir enrichi la bibliographie déjà considérable de Bauer.

Ce qu'il faut enfin louer sans réserve, c'est l'admirable présentation typographique. Papier excellent, caractères très agréables à l'œil. Les mots grecs en tête des articles sortent un peu dans la marge, ce qui les rend faciles à repérer. Les divers paragraphes d'un même article sont distingués par des alinéas : le texte en devient plus aéré et d'une consultation plus commode. Il faut reconnaître que ces aménagement représentent un sérieux progrès sur l'édition allemande, dont le texte est si compact. L'augmentation de 92 pages (Bauer 817; A.-G. 909) est largement compensée par ces avantages; d'ailleurs les pages, à peu près égales en largeur à celles de l'édition allemande, sont plus courtes en hauteur de 23 mm, d'où un format plus proche du carré et très élégant. Les presses de Cambridge ont été fidèles à leur meilleure tradition en produisant ce magnifique volume (1), dont le prix ne paraît pas trop élevé, eu égard à sa haute perfection. Les lecteurs français réprimeront difficilement un mouvement d'envie, en songeant qu'ils n'ont pas encore en leur langue un ouvrage de cette sorte.

P.-S. Ce compte rendu était déjà imprimé lorsque nous sont parvenues les premières livraisons (la quatrième s'achève sur καθηλόω, col. 768) d'une *cinquième édition du Dictionnaire de Bauer*. La présentation typographique est sensiblement la même qu'auparavant (le grec est plus élégant), moins parlante que celle de l'ouvrage anglais. Mais la mise à jour est supérieure à celle de ce dernier, qui de ce fait paraît quelque peu surclassé dès sa naissance...

[P. B.]

M. le Chanoine J. Cubaynes vient de publier la première *traduction du Nouveau Testament en langue d'Oc moderne* (2). Une courte introduction, par Mgr Ducros, Vice-Recteur de l'Institut Catholique de Toulouse, présente en quelques mots chacun des livres du N. T. et l'esprit dans lequel ils doivent être lus. La traduction elle-même est, dans l'ensemble, fidèle et alerte. On notera cependant une tendance à la paraphrase, surtout dans les lettres de saint Paul, pour rendre le texte plus clair. Ainsi de *Rom.*, I, 3-5 : « ...amor d'anonciar l'Evangèli tocant son Fil, nascut Fil de David segon son còrs, mas segon son Esperit de santetat, Fil de Dieu, coma, de fèct, sa poderosa resurreccion d'entre los mòrts l'a manifestat e establit; amor d'anonciar Jèsus-Crist nostre Senhor. » Ou encore de *Eph.*, I, 7 ss. : « Aqueste? — Es en el qu'avèm la redempcion, pagada de son sang... Aquela gracia? — El l'a esparsida en nos-aus sus-abondosament... Çò que volià? — Tot arremosar jos un cap-mèstre unic dins lo Crist... » Je ne sais s'il était vraiment nécessaire de tant ajouter au texte sacré. Par ailleurs, on aurait aimé qu'un mot d'introduction nous dise sur quel texte fut faite la traduction. Quelques notes favorisent l'intelligence des passages les plus difficiles. Le volume se termine par une table des lectures du N. T. selon les dimanches de l'année et les

(1) Des erreurs typographiques sont inévitables, qui se révéleront à l'usage. En voici deux remarquées au hasard de quelques consultations : p. 253 *a* ligne 4, lire 565-69 et non 565-96 (sic déjà Bauer); moins pardonnable est la métathèse de la p. 327 : εὐσχμηόνως et εὐσχμηοσύνη!

(2) Chanoine J. Cubaynes, *Novel Testament, Traduccion Occitana*. In-8° de VIII-314 pp. Chez l'Auteur : Abbé J. Cubaynes, Curé de Concots (Lot). — Prix : 900 fr. (à partir de 5 ex., franco : 800 fr.).

principales fêtes et par un glossaire occitan-français. Souhaitons que cette traduction nouvelle contribue à la diffusion de la Parole de Dieu, et remercions M. le Chanoine Cubaynes de l'avoir menée à bien.

[M.-E. Boismard]

Le Professeur Dr W. Foerster vient de faire paraître la deuxième partie de son étude sur l'*Histoire contemporaine du Nouveau Testament*, concernant l'*Empire romain au temps du N. T.* (1). Rappelons que la première partie traitait du Judaïsme palestinien au temps du Christ et des apôtres (cf. *RB.*, 1956, p. 475). Après avoir donné un bref aperçu de la situation historique, depuis l'empire perse jusqu'au règne de Domitien, F. décrit la situation politique de l'empire romain au temps du Christ, en insistant spécialement sur l'origine et le développement du culte impérial et sur la position des chrétiens vis-à-vis de l'État (pp. 51-63). Trois courts chapitres donnent ensuite un aperçu de la situation sociale, économique et culturelle du monde romain. Le sixième chapitre, de beaucoup le plus important, traite de la situation religieuse. Après avoir décrit les principales formes de la vie religieuse dans le monde romain et grec, F. montre comment les principaux courants philosophiques, Épicurisme, Stoïcisme, Cynisme, Néo-pythagorisme, sont venus bouleverser les croyances traditionnelles, en insistant sur l'unité divine, qui excluait la multiplicité des dieux, sur l'impassibilité divine, qui excluait les vieux mythes encombrés des souffrances, des luttes, des colères, des jalousies des dieux, sur la béatitude divine enfin, qui rendait vain le culte que leur rendaient les hommes. Malgré tout, ces courants philosophiques n'ont pas réussi à déraciner dans la masse du peuple les croyances anciennes à une survie de l'âme et les formes traditionnelles de la vie religieuse. Celle-ci bénéficie au contraire d'un regain de vitalité grâce au syncrétisme qui mêle les traditions religieuses de l'Orient et de l'Occident. Un dernier chapitre enfin décrit la situation du judaïsme dans l'Empire, spécialement ses moyens de propagande et de diffusion, comme aussi certaines formes de syncrétisme qui se manifestaient dans son sein. Ce volume n'a pas la prétention de renouveler les questions qu'il traite. Il veut simplement brosser une vaste synthèse de ce que nous savons actuellement sur la vie des milieux grec et romain dans lesquels le christianisme naissant s'est développé. Il le fait avec clarté et méthode et la solide information de son auteur en garantit le sérieux scientifique.

[M.-E. B.]

Évangile. — L'excellent livre de Mgr L. Cerfaux : *La voix vivante de l'évangile*, était épuisé depuis longtemps; on est heureux de le voir réimprimé dans la collection « Bible et Vie chrétienne » (2). En des pages alertes, concises, pleines d'une érudition qui sait rester discrète, Mgr Cerfaux retrace pour ses lecteurs la naissance et le développement de nos évangiles canoniques : phase primitive de la tradition orale prolongeant l'enseignement oral du Christ par la bouche des apôtres, premiers

(1) Werner Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*. Zweiter Halbband : *Das römische Weltreich zur Zeit des Neuen Testaments* (Die urchristliche Botschaft, 26). In-8° de 296 pp. Hamburg, Furche-Verlag, 1956. — Prix : rel. toile 12,80 DM.

(2) Mgr L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église* (« Bible et Vie chrétienne »). In-8° de 158 pp. Tournai-Paris, Casterman; Belgique, éditions de Maredsous, 1956. — Prix : 69 fr. b.

groupements de péricopes évangéliques en vue de la catéchèse ou de la polémique anti-judaïque, premiers essais de mise par écrit du donné évangélique, rédaction et caractère propre des trois évangiles synoptiques, composition de l'évangile « spirituel » de saint Jean, adoption par l'Église de l'évangile « tétramorphe » universellement reconnu dans le dernier quart du second siècle. Signalons comme spécialement dignes d'intérêt les développements sur le style oral et le schématisme des premiers récits évangéliques (pp. 23-25), la prise de position très nette en faveur d'une source commune aux trois évangiles synoptiques (y compris Marc) qui serait le *Matthieu araméen* dont parle la tradition ancienne (pp. 40-41), la façon très nuancée dont est traité le problème des ressemblances et des divergences entre les Synoptiques et saint Jean (pp. 91-95). On aurait aimé toutefois que certains points fussent traités d'une façon plus détaillée. La thèse de l'école eschatologique est expédiée en une courte page (p. 34), ce qui est bien peu pour un problème qui demeure malgré tout crucial : s'il est vrai que nombre de paroles du Christ supposent une Église établie sur la terre, il est non moins vrai que pautres p aroles ne peuvent guère s'expliquer que dans une perspective d'eschatologie imminente. Si l'on ne veut pas admettre que le Christ ait varié dans son enseignement, ne peut-on du moins penser que la Communauté primitive a pu en modifier certaines perspectives? Le problème méritait certes d'être traité plus à fond. De même, faut-il prendre l'enseignement du quatrième évangile comme un tout homogène (spécialement en ce qui concerne l'eschatologie, p. 97), ou ne peut-on déceler une certaine évolution qui rendrait compte en partie des ressemblances et des divergences avec les Synoptiques? On comprend cependant que Mgr Cerfaux n'ait pas voulu aborder ces questions fort débattues, puisque son livre ne veut offrir au grand public que les données les plus solides de la tradition chrétienne. On le lira donc avec intérêt et profit. J'estime même qu'il pourrait fort bien servir de schéma à un cours d'introduction aux évangiles donné dans les Séminaires : l'enseignement de cette matière y gagnerait certainement en intérêt et en actualité, tandis que le schéma suivi d'ordinaire par les classiques « manuels » d'introduction est souvent fastidieux et indigeste.

[M.-E. B.]

La *concordance des évangiles synoptiques* (1), composée par le Père Xavier Léon-Dufour, est un instrument de travail qui veut compléter les synopses classiques et non les remplacer. Contrairement aux synopses, essentiellement analytiques, elle a pour but de donner une vue synthétique en soulignant à la fois le contenu et le contexte des différentes péricopes, selon chacun des évangiles. Elle se compose de vingt pages d'explications et de trois dépliants, un pour chaque évangile, eux-mêmes constitués par un certain nombre de volets correspondant aux principales sections matthéennes. Le contenu de chaque péricope est exprimé par un rectangle allongé, de hauteur variable suivant le nombre des versets, et contenant un titre exprimant le plus exactement possible la teneur de la péricope. Un certain nombre de signes complémentaires indiquent la nature de l'auditoire, les changements de lieux, les citations bibliques, etc... Enfin, un système ingénieux

(1) Xavier Léon-Dufour, *Concordance des évangiles synoptiques*. Fascicule broché de 29 × 10 cm comprenant : un livret de 20 pp., trois dépliants (de six, cinq et six volets), un signet mobile explicatif des signes et des couleurs. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1956. — Prix : 65 fr. belg.

de couleurs permet de voir au premier coup d'œil si la péricope est propre à *Mt.* (rouge) ou à *Lc.* (jaune) ou à *Mc.* (bleu); si elle est commune à deux évangiles (orange, violet ou vert, selon l'union des couleurs fondamentales) ou commune aux trois (brun). Un même rectangle pourra porter plusieurs couleurs, si la péricope est en partie commune et en partie propre. Des liserés colorés indiquent les passages parallèles. Quant au contexte de chaque péricope, il est indiqué par une ou plusieurs pastilles disposées en colonnes parallèlement aux rectangles. La première pastille porte toujours le numéro d'ordre de la péricope correspondante. De plus, sa couleur indique le contexte : rouge si le contexte est propre à *Mt.*, orange, si le contexte est commun à *Mt.* et à *Lc.*, violet si le contexte est commun à *Mt.* et à *Mc.*, brun si le contexte est commun aux trois synoptiques, etc... Lorsque le contexte n'est pas commun aux trois, d'autres pastilles indiquent le numéro d'ordre de la péricope dans le ou les évangiles divergents, avec une couleur appropriée pour indiquer de quel évangile il s'agit. Ajoutons que les parallèles johanniques sont indiqués dans une colonne spéciale, sans jeu de couleurs. Cette description, qui ne porte que sur les grandes lignes, pourra sembler fort complexe. A vrai dire, on se familiarise assez vite avec le maniement de cette concordance. Sa conception est extrêmement ingénieuse et sa réalisation a dû demander beaucoup de travail d'observation et beaucoup de patience. Elle rendra certainement de grands services à ceux qui veulent se lancer dans l'étude du problème synoptique. Mais puisque son auteur lui-même n'a pas la naïveté de croire qu'il a fait un travail en tous points parfait et nous invite à la critique (1), je proposerais ici quelques remarques. Tout d'abord, certaines erreurs ont échappé à la correction des épreuves. Ainsi, page 13 (vers le bas), on nous annonce que *Mt.*, xx, 29 et par. portent un liseré rouge qui, en fait, ne figure pas sur les péricopes des dépliants. Je ne veux pas m'attarder sur ces broutilles, malgré tout peu nombreuses étant donné la complexité de la présentation typographique. Mais on peut faire des objections plus fondamentales. Par exemple, le Père Léon-Dufour a pris soin, dans les péricopes communes aux trois synoptiques (ou à deux), de ne pas donner un titre uniforme, mais un titre qui fasse sentir la différence entre les récits. Ce souci était parfaitement justifié et le résultat est souvent excellent. Toutefois, je crois que le souci de souligner les divergences estompe parfois les ressemblances du texte. Ainsi la péricope du reniement de Pierre est annoncée en *Mt.* et *Mc.* par ces mots : « Annonce du reniement de Pierre et de tous » (j'aurais préféré : « ... de tous et de Pierre ») tandis que la péricope parallèle en *Lc.* porte le titre : « Annonce du retour de Pierre ». Il est vrai que, pour compenser la différence des titres, la couleur brune nous rappelle que les trois péricopes sont tout de même en partie semblables. Mais voici un autre cas difficilement justifiable. *Mt.*, xxiv, 29-31 est annoncé sous ce titre : « Il viendra sur les nuées du ciel » tandis que les passages parallèles de *Mc.* et de *Lc.* ont : « L'avènement du Fils de l'Homme ». Et cependant, *Mc.* est beaucoup plus proche de *Mt.* que de *Lc.*, ce dernier offrant un texte très différent des deux autres dans toute la première moitié de la péricope. Certaines petites sections enfin demanderaient à être modifiées. Prenons par exemple *Mt.*, xvi, 26-28 et par. Je ne vois pas pourquoi *Mt.*, xvi, 27-28 forme une seule péricope, tandis que l'équivalent en *Lc.*, ix, 26 b-27 et *Mc.*, viii, 38 b-ix, 1 forme deux péricopes. D'autre part, la citation contenue

(1) Cf. la présentation de cette *concordance* par l'auteur lui-même dans *NRT.*, 1957, pp. 296-302, sous le titre : *Pour approfondir les évangiles synoptiques, un nouvel instrument de travail.*

dans *Mt.*, XVI, 27 n'est pas signalée et, puisqu'elle ajoute une idée importante (absente de *Mc.-Lc.*), n'aurait-elle pas dû modifier le titre? Enfin, la répartition des péricopes en *Mt.*, XVI, 26 et par. ne me semble pas rendre compte du fait que *Mc.*, selon toute vraisemblance, bloque ici deux traditions : l'une représentée par *Mt.* (« Que donnera l'homme... ») et l'autre par *Lc.* (« Celui qui aura rougi de moi.. »). Il sera facile de remédier à ces imperfections. Déjà, telle qu'elle se présente actuellement, la *concordance* du Père Léon-Dufour représente un excellent instrument de travail qui veut exprimer, avec le minimum de complexité, une situation passablement embrouillée.

[M.-E. B.]

Les « Notes d'Évangile » dont le T. R. P. Brillet, ancien Supérieur Général de l'Oratoire, entreprend la publication « sont nées primitivement de leçons qui pendant de longues années furent données au séminaire de l'Oratoire, puis de simples conférences, réunions d'études, méditations faites en des groupes fort divers » (p. 9). Le premier volume porte sur *l'Enfance et le début du ministère de Jésus*. Pratiquement il s'étend, dans les Synoptiques, jusqu'à *Mc.*, III, 19 par., c'est-à-dire au seuil du discours sur la montagne, et dans *Jo.* jusqu'à la fin du ch. v. Le deuxième volume, intitulé *Le Ministère galiléen de Jésus*, commence au discours sur la montagne et s'arrête au départ de Galilée en *Lc.*, IX, 51 par., après avoir mené l'étude de *Jo.* jusqu'à la fin de son ch. x (1). L'étude des quatre Prologues fournit l'occasion de présenter chacun des évangiles, son auteur, ses lieu et date, son but, et aussi leurs relations. Matthieu aurait été écrit à Antioche vers l'an 80. La théorie des Deux Sources est pratiquement adoptée et l'on nous dit même que ni Matthieu ni Q ne sont des traductions de l'araméen (p. 20 s.). Au fait, ce ne sont là qu'hypothèses de travail que l'auteur n'entend pas discuter pour elles-mêmes. Son propos est autre, plus modeste et pratique, essentiellement pédagogique. Il veut fournir aux groupes d'études et surtout à ceux qui les dirigent, des canevas commodes pour apprendre à lire l'Évangile. Chaque péricope (dont le texte n'est pas reproduit) donne lieu à trois sortes de remarques : 1° *le texte et les problèmes littéraires :* composition et plan de la péricope, comparaison qui souligne bien les traits propres à chaque évangile, questions de critique littéraire; 2° *les faits et les problèmes historiques :* les données du texte sont analysées, expliquées, replacées dans leur cadre de temps ou de lieu, bref l'enseignement de la péricope est recueilli; 3° *les idées, les âmes et les problèmes religieux :* méditation qui contemple la scène dans les sentiments des protagonistes, Jésus, les disciples, etc., sans oublier l'évangéliste lui-même. Tout cela est clair, alerte, plein d'observations utiles qui orientent la recherche. Le plus grave reproche que l'on peut faire est que l'exégèse reste trop psychologique et ne s'élève pas assez au plan « heilsgeschichtlich ». Les références à l'A. T. sont bien maigres. Cela s'observe surtout à propos des récits de l'Enfance, où le contraste est grand avec la manière de dom Maertens dans l'ouvrage présenté ci-dessous. Ainsi l'Annonciation : le v. 35, si important, est paraphrasé en quatre lignes, ensuite de quoi la contemplation s'attarde sur les sentiments de l'âme de Marie (2). Ou bien le Benedictus : ici

(1) Gaston BRILLET, *Le Sauveur.* I. *L'enfance et le début du ministère de Jésus.* II. *Le ministère galiléen de Jésus* (Collection Le Rameau). 2 vol. in-8° de 210 et 204 pp. Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1956 et 1957. — Prix de chaque vol. : 800 fr.

(2) P. 54 : « Ce qui « fait » le récit, le drame et le mystère, c'est l'âme de Marie. »

le « problème religieux » principalement traité est celui de l'éducation des enfants. On tend en vain l'oreille pour percevoir les résonances bibliques dont ces textes sont si riches. C'est dommage, car rien ne vaut la connaissance des grands thèmes scripturaires pour donner aux laïcs le goût de la Bible et dilater leur foi aux dimensions du plan divin de salut. La redécouverte des préparations de l'Évangile dans l'Ancien Testament est un des progrès les plus notables de l'exégèse moderne, qu'on ne peut négliger sans dommage. Une fois reconnues ces limites, qui sont peut-être celles d'une époque, il reste que l'ouvrage du P. Brillet est riche de science exégétique, de piété solide, d'adaptation pédagogique, et constitue un guide averti et sûr pour introduire à l'intelligence du texte évangélique.

[P. B.]

Sous le titre « Le Messie est là! », dom Th. Maertens vient de publier, sur *les deux premiers chapitres de saint Luc* (1), une explication qu'il définit lui-même comme « un commentaire spirituel à partir de thèmes littéraires » (p. 161). Ces deux chapitres foisonnent en effet d'expressions et de thèmes bibliques, à l'aide desquels saint Luc, et sans doute avant lui la première communauté judéo-chrétienne, a dépeint la venue du Christ comme l'accomplissement de tout l'A. T. : Abraham et sa promesse, David et sa royauté, Jérusalem et sa gloire, les expériences douloureuses de l'Exode, de la captivité de Babylone et des « pauvres » d'Israël, les rôles précurseurs de Samuel, d'Élie, de l'Ange Gabriel, etc., tous ces fils viennent se nouer, tous ces présages obscurs débouchent en pleine clarté dans la lumière de Nazareth et de Bethléem. Le souci de dom Maertens est de relever ces thèmes et, en retraçant la genèse de leur évolution à travers la Bible, de dégager leur valeur religieuse. Il le fait par de nombreuses et larges citations de l'A. T., judicieusement commentées. Le texte même de Luc n'est expliqué qu'autant qu'il est nécessaire pour justifier ces vues panoramiques. Ce n'est pas de l'exégèse critique; ni les détails du texte, ni l'authenticité des paroles, ni la valeur historique des faits ne sont systématiquement discutés; les difficultés sont passées sous silence ou habilement tournées. Un exemple : le thème de Jean nouvel Élie est entendu « dans le sens d'un retour aux origines » (p. 29), selon la parole de Malachie « ramener le cœur des fils vers leurs pères », alors qu'en fait le texte de Luc nous embarrasse parce qu'il n'a gardé (ainsi déjà l'Ecclésiastique) que le stique antithétique de Malachie « ramener le cœur des pères vers leurs enfants ». Du point de vue de l'exégèse encore, qui recherche la pensée de l'auteur inspiré, on estimera forcée plus d'une explication ici proposée. La formule « maison de Jacob » (I, 33) autorise-t-elle à préciser que Jésus doit régner aussi sur les tribus du Nord et refaire l'unité du peuple de Dieu (p. 47)? En plaçant sur les lèvres d'Élisabeth la parole « Tu es bénie entre les femmes », Luc (ou sa tradition) a-t-il songé à faire de Marie une « Nouvelle Jahel qui écrasera la tête de l'ennemi véritable » (p. 60 : cf. *Juges*, V, 24)? Quiconque accorde un tuyau d'orgue peut en le forçant faire entendre l'octave ou d'autres harmoniques, au delà du son fondamental. L'exégèse littérale écoute le son fondamental; ici nous entendons surtout ses harmoniques. Ce n'est pas à dire que le procédé soit illégitime; il est au contraire pleinement justifié sur le plan de l'exégèse spirituelle et théologique qui, par delà la voix de l'auteur humain, écoute la voix de Dieu dans toute son Écriture. C'est sur ce plan

(1) Dom Thierry MAERTENS, *Le Messie est là!* (*Luc* I-II). In-8° de 172 pp. et huit hors-texte. Bruges, Éditions de l'Abbaye de Saint-André, 1954. — Prix : 84 fr. b.; 570 fr. fr.

que se situe l'effort de dom Maertens, effort non seulement légitime mais désirable, car l'exégèse littérale (supposée ici comme une étape antérieure) doit s'achever en contemplation théologique. A ce titre les aperçus synthétiques qu'il propose, de façon à la fois substantielle et bien accessible, apporteront au public chrétien une intelligence riche et nourrissante de l'histoire du salut selon le déroulement du plan divin. L'ouvrage est agrémenté de huit belles planches en héliogravure illustrant l'Évangile de l'Enfance par des sculptures de Notre-Dame de Chartres que présente le Chanoine Delporte.

[P. B.]

Après avoir traité du Prologue (compte rendu dans *RB.*, 1953, pp. 606-608), le P. Boismard poursuit son étude du quatrième évangile en expliquant les péricopes suivantes, qui vont *du Baptême à Cana* (*Jo.*, I, 19-II, 11) (1). Ici encore, le désir de se rendre accessible au public chrétien en évitant toute technicité s'allie à un sérieux dans la recherche, à une profondeur dans la pensée, qui situent cet ouvrage au niveau d'un véritable commentaire. Fondée, quand il y a lieu, sur des discussions de critique textuelle, littéraire et historique, l'exégèse est d'une belle vigueur théologique. Le recours constant aux préparations de l'A. T., ainsi qu'à l'ensemble de l'évangile johannique et aux parallèles synoptiques, replace ces quelques péricopes dans un vaste contexte doctrinal et fait jaillir des lumières nouvelles de textes qu'on pouvait croire usés. Bien informée, l'enquête est menée de façon très personnelle et originale.

Les événements sont répartis en sept journées, selon l'intention même du rédacteur johannique qui aura voulu suggérer le parallèle entre l'œuvre de la création et l'aurore du salut messianique. Ce sont : 1° I, 19-28 témoignage du Baptiste devant les Juifs; 2° I, 29-34 « Voici l'Agneau de Dieu »; 3° I, 35-39 vocation d'André et de son compagnon; 4° I, 40-42 vocation de Simon-Pierre; 5° I, 43-46 vocation de Philippe; 6° I, 47-51 vocation de Nathanaël; 7° II, 1-11 les noces de Cana. Le crescendo de cette première semaine de manifestation messianique est bien mis en valeur, comme aussi sa relation avec l'exaltation prochaine de la Croix et de la Résurrection. Sept titres sont dégagés qui jalonnent cette révélation du Messie auparavant caché : Agneau de Dieu, Élu de Dieu, Rabbi, Messie, Jésus de Nazareth fils de Joseph, Fils de Dieu et Roi d'Israël, Fils de l'Homme. De beaux développements exposent la forme johannique du thème de « Fils de l'Homme », descendu du ciel pour y remonter exalté et glorifié, ou encore le thème, illustré par les troisième et cinquième journées, de Jésus-Sagesse qu'il faut « chercher » et « trouver », « suivre » pour « demeurer » auprès de lui. Les considérations sur l' « Agneau de Dieu » sont remarquables (pp. 43-60) : Jean-Baptiste, éclairé d'en haut, a reconnu en Jésus le « Serviteur » qui « ôte le péché du monde » en procurant aux hommes le moyen de ne plus pécher grâce au don de l'Esprit de sainteté et de connaissance purifiante; et si J.-B. n'a pas songé explicitement à la mort expiatrice, le rédacteur évangélique l'a fait pour lui en choisissant pour « Serviteur » le terme araméen ambivalent de *talia* qui signifie aussi « agneau » et suggère la façon douloureuse dont le Serviteur a « porté les péchés des foules » (*Is.*, LIII, 7. 12). L'explication des noces de Cana est aussi très éclairante : Marie n'a pas demandé un miracle, elle n'a même pas songé à invoquer la puissance

(1) M.-E. BOISMARD, O. P., *Du Baptême à Cana* (*Jean*, I, 19-II, 11). (Coll. « Lectio Divina » n° 18). In-8° de 167 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1956.

de son Fils, et c'est ce que Jésus lui reproche (il ne faut pas affadir le τί ἐμοὶ καὶ σοί;) en lui rappelant par sa *question* (« Mon heure n'est-elle pas encore venue? ») que le moment est arrivé pour lui de manifester sa gloire, d'abord par des signes miraculeux et bientôt par sa résurrection; de fait Marie comprend aussitôt et Jésus accomplit le miracle qui montre sa puissance tout en signifiant sa mission : car le vin est le symbole de son enseignement messianique. Plus compliqué peut-être et moins aisé à suivre, mais aussi bien digne d'intérêt, est le développement sur Nathanaël type du vrai « Israël », c'est-à-dire « voyant Dieu » et sur la vision de Jacob type de la contemplation du Fils de l'Homme dans la gloire de son origine divine. Parfois l'investigation se fait subtile et l'on se demande par exemple si les vv. 40-42 peuvent porter tout ce qui est dit de Simon nommé Pierre parce qu'il vient au Messie qui est par excellence la Pierre fondant la Maison de Dieu; mais le P. Boismard se le demande lui-même et reconnaît avec bonne grâce (p. 87 s.) que, si l'évangéliste n'a pas mis tout cela dans ces versets, ce sont du moins des développements théologiques qui prolongent légitimement sa pensée et s'appuient solidement sur l'ensemble de la révélation biblique. Au reste, l'évangile johannique est si profond dans son apparente simplicité qu'il y a moins de péril à le majorer qu'à le minimiser.

Les parallèles synoptiques ne sont jamais oubliés, mais ce n'est pas au détriment de l'historicité de *Jo.* Celui-ci n'a pas décrit le baptême de Jésus, mais les paroles de J.-B. en 1, 29-34 se placent lors de cet événement et l'expriment peut-être de façon plus exacte que la voix céleste dont les Synoptiques ont usé comme d'un procédé littéraire. De même la vocation d'André et de Pierre a pu s'accomplir comme le raconte *Jo.*, tandis que *Mc.*, 1, 16-20 par. l'aura stylisée en parallèle avec celle des fils de Zébédée. Enfin le logion de 1, 51 « n'est que la transposition johannique de la confession de foi de Jésus devant le sanhédrin » (p. 120) et vise la même exaltation de gloire qui est, chez *Jo.* comme chez les Synoptiques, celle de la Résurrection.

Dans cette première semaine comme dans tout le quatrième évangile on observe le curieux alliage de faits historiques bien concrets rapportés par un témoin oculaire et d'un schématisme littéraire très poussé : sept journées obtenues au besoin par des dédoublements (première et deuxième journées) ou par des fusions de traditions parallèles (1, 30-32. 29 et 1, 33-36), récits de même structure (1, 37-42 et 1, 43-47), vocabulaire stéréotypé (voir, trouver, suivre...). En étudiant cela dans son premier chapitre, le P. Boismard propose de distinguer le témoin oculaire, qui fut l'apôtre Jean, et l'évangéliste qui aura schématisé ses récits. Je suis bien disposé à reconnaître dans le quatrième évangile une activité rédactionnelle postérieure à la mort de Jean, — et qui explique sans doute certains désordres, — mais j'hésiterais à laisser à un disciple rédacteur le schématisme littéraire qui est si riche d'enseignement théologique et donne en somme leur vraie valeur aux faits. Je croirais plutôt que le même génie créateur est responsable des souvenirs rapportés et de leur mise en œuvre littéraire, quitte à admettre que ses disciples ont achevé dans sa ligne et selon son esprit ce qu'il n'avait pu terminer. Il suffit d'imaginer l'apôtre Jean fixant une tradition par une catéchèse orale souvent répétée, voire par des rédactions partielles, et le groupe johannique rassemblant et organisant le tout après sa mort, avec plus ou moins de bonheur...

Sous ses apparences modestes, l'ouvrage du P. Boismard n'a rien d'un livre facile; il est solide, ingénieux et constructif. Les non-spécialistes en recevront

beaucoup de lumière, non certes sans un effort qui sera largement récompensé; et les exégètes de métier pourront eux-mêmes y glaner bien des choses.

[P. B.]

Théologie du N. T. — Dans trois conférences données au « General Theological Seminary » de New York, John Lowe reprend, après M. Oscar Cullmann, le problème de *la primauté de Pierre* (1). Il le fait dans un esprit parfaitement irénique, soucieux seulement d'interroger les textes et de repousser toute interprétation qui serait dictée par un motif polémique plus ou moins conscient. La première conférence traite de Pierre apôtre. S'appuyant sur le témoignage des Évangiles et des Actes, L. reconnaît volontiers que Pierre, de par la volonté du Christ, exerça de fait un *leadership* dans la première communauté chrétienne. Toutefois, lors de l'assemblée de Jérusalem (*Act.*, xv et *Gal.*, ii, 1-10), on voit que Pierre s'est effacé devant Jacques pour se consacrer à l'évangélisation des Juifs, Paul gardant le monopole de l'évangélisation des païens. Dans la seconde conférence, L. examine les documents de la tradition et de l'archéologie en faveur d'un martyre de Pierre à Rome, et son verdict, bien que nuancé, est positif : un martyre de Pierre à Rome, dans la région du Vatican, demeure « hautement probable ». La troisième conférence enfin analyse plus spécialement le texte de *Mt.*, xvi, 18. La parole du Christ concerne bien la personne de Simon-Pierre, et non l'Église, ou la foi de Pierre, et les exégètes catholiques-romains ont raison de s'appuyer sur ce texte pour affirmer la primauté de Pierre. Mais ils ont tort en prétendant que cette primauté ait pu être transférée à un autre que Pierre. D'une part, en effet, on doit maintenir que l'apostolat, fondé sur le fait d'avoir accompagné le Christ durant sa vie terrestre, est intransmissible. D'autre part, même à supposer que Pierre ait pu transmettre sa charge à un autre, cela ne fonderait en aucune manière les droits de l'Église romaine, puisque Pierre n'est resté que peu de temps à Rome, qu'il n'y fut certainement pas « évêque » résidant, et qu'il n'exerçait plus le *leadership* sur l'Église au moment où il y mourut. On reconnaît les principales idées exposées déjà par M. Oscar Cullmann dans son livre : *Saint Pierre, Disciple, Apôtre, Martyr*, et pour une plus ample discussion, je me contente de renvoyer à la longue recension que le Père Benoit a donnée de ce livre dans cette même Revue (1953, pp. 565-579). Mais il est intéressant de voir la position médiane de M. Cullmann adoptée presque intégralement par un *scholar* d'outre-Manche.

[M.-E. B.]

Le Prof. O. Cullmann est un savant de réputation mondiale dont les principaux ouvrages ont paru en allemand, français et anglais. Le Dr A. J. B. Higgins a jugé qu'il serait bon de publier également en anglais d'autres de ses travaux qui, pour être d'une moindre extension, n'en sont pas moins importants pour caractériser sa pensée. Avec l'aide de Mr. Stanley Godman, il vient donc de traduire dix études qu'il groupe en un volume intitulé *L'Église primitive* (2). Les voici : I. *The Necessity and Function of Higher Criticism* (paru dans « The Student World », XLII, 1949). — II. *The Origin of Christmas* (éd. allemande en 1947, française en 1949). —

(1) John Lowe, *Saint Peter*. In-12 de 66 pp. Oxford, Clarendon Press : Oxford University Press, 1956. — Prix : 10 sh. 6 d.

(2) Oscar Cullmann, *The Early Church. Historical and Theological Studies*. Edited by A. J. B. Higgins. In-8° de xii-217 pp. London, SCM Press, 1956. — Prix : 25 sh.

III. *The Plurality of the Gospels as a Theological Problem in Antiquity* (article de la *TZ.*, I, 1945). — IV. *The Tradition* (éd. française en 1953). — V. *The Kingship of Christ and the Church in the New Testament* (traduit de la 3e éd. allemande, 1950). — VI. *The Return of Christ* (traduit de la 3e éd. française, 1948). — VII. *The Proleptic Deliverance of the Body according to the New Testament* (article paru dans le recueil « Hommage et Reconnaissance » offert à Karl Barth, 1946). — VIII. Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (article des « Coniectanea Neotestamentica », XI, 1947). — IX. *Samaria and the Origins of the Christian Mission* (article paru dans l'Annuaire 1953-54 de l'École Pratique des Hautes Études, Paris). — X. *Early Christianity and Civilization* (article de « Verbum Caro », V, 1951). Les lecteurs anglais seront certainement heureux d'avoir un accès plus facile à ces travaux toujours si pénétrants et suggestifs. Leur choix et leur organisation dans ce recueil contribuent encore à les mettre en valeur. Dans une courte Préface, le Prof. Cullmann évoque les deux principes qui inspirent sa recherche : adhésion sans réserve à la méthode historico-philologique; rejet non moins catégorique des présupposés philosophiques ou théologiques modernes qui prétendent se combiner avec la méthode historico-philologique et n'aboutissent qu'à évincer ou à réinterpréter de façon violente cela même qui fut l'objet essentiel de la foi chrétienne primitive, à savoir une histoire du salut. Tout son propos est d' « écouter simplement, dans une obéissante disponibilité, ce que les auteurs du N. T. ont à nous dire ». Il formule en même temps l'espoir de pouvoir poursuivre et compléter son œuvre. Tous ceux qui apprécient la valeur de ses apports, même s'ils les discutent, ne pourront que s'associer à ce souhait.

[P. B.]

Sous le titre : *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* (1) le Prof. O. Cullmann vient de reproduire en brochure séparée un article paru récemment dans des Mélanges offerts à Karl Barth (*Theologische Zeitschrift*, 1956, pp. 126-156; cf. *RB.*, 1957, p. 285). A l'idée grecque d'une immortalité de l'âme seule, délivrée par la mort de sa prison corporelle, il oppose la doctrine chrétienne selon laquelle la vie authentique ne peut s'entendre que de tout le composé humain et exige donc, pour être restaurée, une résurrection du corps après la mort. D'un côté, la mort apparaît comme une séparation « naturelle », avec une survie de l'âme qui n'est pas moins naturelle; de l'autre, elle est une catastrophe, une destruction de la création par le péché, qui ne peut être surmontée que par une action souveraine de Dieu dans le Christ mort et ressuscité, si bien que la Vie rendue est une nouvelle création, un don de l'Esprit. Cette vie nouvelle opère déjà avant sa mort dans le fidèle uni au Christ, elle se poursuit dès après la mort dans une situation bienheureuse « auprès du Seigneur » que l'Écriture affirme sans l'expliquer, elle n'aura son plein épanouissement qu'après la résurrection du corps au dernier jour. L'Avant-Propos de cette nouvelle édition signale les réactions violentes qu'a suscitées l'article. A vrai dire on s'en étonne, car il n'y a rien ici que la plus pure doctrine du N. T. Même l'opposition entre la mort de Socrate et celle de Jésus n'a rien de forcé. Ou bien les contradicteurs de M. Cullmann n'ont pas sérieusement lu son étude, ou bien ils laissent voir à quel point leur conception de l'au-delà est contaminée par un dualisme non chrétien. Ceci n'est hélas que trop vrai; et c'est grand dommage, car

(1) Oscar Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* Le témoignage du Nouveau Testament (Coll. « L'actualité protestante »). In-12 de 85 pp. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956. — Prix : 3 fr. s.

la doctrine chrétienne authentique, si bien résumée ici, est riche de valeurs religieuses fondamentales : souveraineté créatrice de Dieu sur la vie de l'homme; puissance de la grâce du Christ qui seule a pu réparer l'œuvre de mort du péché; importance du corps, temple de l'Esprit, dans l'ordre du salut. C'est en ce dernier point que s'insère tout l'ordre sacramentel, tel du moins que l'a gardé la foi catholique. On eût aimé que M. Cullmann touchât à cet élément important (plus que par l'allusion de la p. 60 au repas eucharistique), comme aussi on aurait souhaité voir mieux motivé son rejet sommaire du Purgatoire (p. 69, n. 2). Mais ce n'est là qu'un article, qui ne pouvait tout dire (1), et qui vaut par la clarté et la chaleur du grand tableau qu'il brosse. Si vraiment certains l'ont si mal accueilli, c'est un signe qu'il dénonce des méprises trop répandues et donc qu'il est utile.

[P. B.]

Dans une brochure qui porte un titre presque identique : *Immortalité ou Résurrection*, et qui est la traduction allemande d'un texte hollandais en quatrième édition (2), le regretté savant G. Van der Leeuw présente des vues tout à fait semblables à celles de Cullmann. Il souligne avec une vigueur particulière que la vie éternelle n'est pas la « survie » de quelque élément de l'homme qui y avait droit en quelque sorte, mais qu'elle comporte, après la rupture violente du péché et de la mort, une initiative toute nouvelle de la puissance créatrice de Dieu. Mais si l'attitude de foi chrétienne est la même, la façon d'aborder le problème est toute différente, comme on pouvait l'attendre de l'auteur qui n'était pas un bibliste mais un maître en phénoménologie religieuse. De ce fait la fresque des différentes conceptions de l'humanité sur la mort et l'au-delà est peinte de façon plus vaste et englobe celles des peuples dits Primitifs, comme aussi celles de l'immanentisme panthéiste et mystique. Le ton est chaud d'une conviction personnelle, le style court allégrement et sait s'orner de poésie.

[P. B.]

Hercule et le Christianisme : ce sujet traité par Marcel Simon (3) est un cas particulier et privilégié de ces rencontres où la religion de Jésus s'affronte avec les dieux du paganisme, d'abord pour les repousser — fût-ce en les dépouillant à son profit — tant qu'ils sont dangereux, ensuite pour les annexer quand ils sont vaincus. Tandis que le ch. I esquisse à grands traits cette destinée des « dieux antiques dans la pensée chrétienne », les derniers chapitres nous montrent Hercule dressé par le paganisme finissant comme un « rival du Christ » (ch. IV), puis devenant « chrétien » dans l'art et la littérature du Moyen âge et de la Renaissance qui en font une figure du Christ (ch. V). Mais le problème délicat est débattu dans les ch. II et III qui comparent respectivement « le mythe d'Hercule et l'Évangile », « Théologie héracléenne et christologie ». Il n'est pas douteux que la légende d'Hercule, modèle des cynico-stoïciens, est antérieure à l'Évangile; et d'autre part l'élabo-

(1) Le sujet difficile de la « résurrection des impies » n'est pas touché non plus; Cullmann promet de s'en expliquer plus tard.

(2) Gerardus Van der Leeuw, *Unsterblichkeit oder Auferstehung* (Coll. « Theologische Existenz heute », Neue Folge, nr. 52). In-8° de 30 pp. München, Chr. Kaiser, 1956. — Prix : DM 1,50.

(3) Marcel Simon, *Hercule et le Christianisme.* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Série « Art et Littérature », 19). In-12 de 205 pp. Paris, Les Belles Lettres, 1955.

ration philosophico-théologique dont il est l'objet chez un Cornutus ou un Sénèque est pour le moins contemporaine des premières réflexions de la christologie. Dès lors les chrétiens ne se sont-ils pas inspirés de ce précédent pour raconter la vie de leur Maître et comprendre le mystère de sa personne et de sa mission? M. Simon discute ce problème avec beaucoup de finesse et de prudence. Rejetant les vues simplistes ou tendancieuses d'Ackermann, de Birt et de Pfister, il se montre plus favorable à la position nuancée de Toynbee, qui songe moins à des emprunts directs qu'à l'influence inconsciente et diluée d'une tradition orale portée par la « folk-memory ». Par ailleurs il souligne fortement et à plusieurs reprises les différences radicales qui opposent, d'une part le héros mythique auquel on tisse une histoire légendaire, et d'autre part le Jésus historique qui aurait pu recevoir après coup quelques traits relevant du mythe. Il observe encore que, si rapprochements il y a, c'est moins pour le corps de la tradition évangélique que pour sa périphérie : naissance et enfance merveilleuses, mort suivie d'apothéose. Enfin, même sur ces points, il affirme moins qu'il n'insinue. Tout en rendant hommage à cette réserve sage et prudente, on peut penser qu'il admet encore un peu trop. D'abord en ce qui concerne les épisodes évangéliques, il semble peu vraisemblable a priori que la légende d'Hercule, si répandue qu'on la suppose dans le monde gréco-romain, ait été suffisamment connue et appréciée dans les cercles si particuliers où sont nés les Évangiles pour vraiment « contribuer à modeler l'histoire de Jésus » (p. 61). Sans urger sur les souvenirs historiques qui peuvent être à la base des récits évangéliques, puisque ces souvenirs sont précisément mis en question, et en acceptant de rechercher les « motifs » traditionnels qui ont pu inspirer tel ou tel de ces récits, le moins qu'on puisse dire est que ces motifs ont des parallèles bien plus proches dans la tradition biblique et juive que dans la légende d'Hercule. Le massacre des Innocents auquel échappe l'enfant Jésus a son vrai précédent dans la persécution du petit Moïse par Pharaon telle que la racontent les écrits rabbiniques, nullement dans les deux serpents qu'Héra envoie dans la chambre du jeune Hercule et que celui-ci étrangle. De même, plus qu'Hercule au carrefour, la Tentation avant le ministère évoque l'épreuve du peuple élu durant *quarante* ans dans le *désert* avant l'entrée dans la Terre promise. Judas se pend, non à l'exemple de Déjanire, mais à celui d'Achitophel. L'« In manus tuas... » de s. Luc et le « consummatum est » de s. Jean sont des thèmes trop bibliques pour rien devoir aux paroles vaguement semblables d'Hercule mourant. Jésus ressuscité *devait* monter dans la gloire de son Père pour en redescendre au jour de la Parousie (*Act.*, I, 11); il n'avait pas besoin pour cela d'imiter Hercule. Tout au plus sa « descente aux enfers » pourrait-elle évoquer celle du héros païen, et encore non pas selon sa forme biblique première d'un séjour parmi les morts, mais seulement selon sa forme ultérieure non-biblique d'une lutte arrachant à Satan ses victimes (cf. *RB.*, 1951, p. 102). Ici d'ailleurs l'imagination chrétienne trouvait dans la mythologie bien d'autres modèles que celui d'Hercule. Et ceci vaut pour la plupart des rapprochements suggérés. Hercule représente parmi beaucoup d'autres le type du héros humano-divin et sauveur, type qui relève des aspirations religieuses les plus fondamentales et qui a pu aider les chrétiens (voir déjà les Pères apostoliques et les Apologètes) à illustrer la réalisation suprême du dessein divin de salut en Jésus, sans d'ailleurs compromettre en rien sa réalité originale. Par delà ces analogies générales et répandues, je doute qu'aucun trait spécifique de la légende héracléenne s'impose vraiment pour expliquer les rédactions évangéliques.

J'apprécierais de même ce qui concerne les spéculations théologiques, héracléenne

et christologique (ch. III). La prise de conscience par les premiers chrétiens du mystère de Jésus Fils de Dieu, non seulement par sa Résurrection, mais dès sa naissance et même sa préexistence, s'explique assez par les thèmes bibliques du Serviteur exalté, du Fils de l'Homme venant du monde céleste, de la naissance virginale de l'Emmanuel, de la Sagesse prenant domicile parmi les hommes, etc., pour ne pas s'être inspirée de ce que les païens pouvaient dire d'Hercule né de Zeus et d'Alcmène, héros récompensé de ses travaux par son apothéose, voire assimilé au Logos. Cette dernière assimilation qui donne à Hercule une figure cosmique plus ou moins bien combinée avec sa figure historique (légendaire), M. Simon la relève en particulier chez Justin le gnostique et chez les philosophes Cornutus et Sénèque. Il souligne bien la différence fondamentale entre ce compromis malaisé d'un héros légendaire et d'un Logos non personnel d'une part, et d'autre part l'incarnation du Logos transcendant et personnel dans la personne du Jésus historique. Ce qu'il observe ensuite sur l'individualité concrète que cet Hercule cosmique a pu recevoir en fait dans la dévotion populaire ne saurait racheter le flou peu consistant qu'il gardait de ses origines mythiques et panthéistes. Je doute en tout cas que le Prologue de s. Jean (*Jo.*, I, 3) et l'épître aux Hébreux (I, 3) doivent directement quelque chose à l'Hercule Logos de Cornutus. Ici encore nous avons dépendance commune de la philosophie stoïcienne, assimilée dans la révélation biblique par l'intermédiaire du judaïsme alexandrin. Je ne sais non plus si les titres d'ἀρχηγός et de σωτήρ appliqués au Christ ne s'expliquent pas suffisamment par emprunt à « l'idéologie royale et impériale » sans recours précis à « la théologie stoïco-cynique d'Hercule » (p. 110).

Les analyses infiniment subtiles de M. Simon mériteraient autre chose que ces quelques réflexions, dont on craint même qu'elles ne leur fassent pas pleine justice. On devra donc s'y reporter pour suivre avec intérêt une pensée aussi forte d'érudition que souple dans ses nuances. Je ne pense pas qu'on y trouve des raisons de voir dans le mythe ou la théologie d'Hercule la source véritable d'aucun des thèmes fondamentaux de la foi chrétienne. Mais on y relèvera bien des parallèles éclairants pour le développement spéculatif de cette foi, et d'une façon plus générale pour l'histoire des relations entre le paganisme finissant et le christianisme naissant.

[P. B.]

Judaïsme. — Nous saluions naguère avec satisfaction la reprise de la *Giessener Mischna* (*RB.*, 1957, p. 148). En voici un nouveau volume fort bien présenté par H. Bietenhard (1). Le sujet principal de ce traité *Soṭa* est le jugement par « les eaux d'amertume et de malédiction » de la femme suspectée d'adultère (*Num.*, V, 11-31). Cet usage manifestement archaïque semble avoir été pratiqué jusqu'au I^er^ s. de notre ère, à en juger par Philon et Josèphe; et les Rabbins ont donné à son sujet toutes sortes de précisions, réelles ou théoriques, qui ne manquent pas d'intérêt. Comme il arrive souvent dans la littérature rabbinique, ce sujet central en a attiré d'autres; c'est ainsi que les ch. I-VI sont émaillés de quatre digressions en partie haggadiques, et suivis de trois chapitres qui traitent, entre autres

(1) Hans Bietenhard, *Soṭa (Die des Ehebruchs Verdächtige). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang* (Die Mischna... hsg. von Prof. D. Rengstorf & Prof. D. Rost. III. Seder. 6. Traktat). In-8° de VII-212 pp. Berlin, Alfred Töpelmann, 1956. — Prix : br. DM 26.

choses, des cas d'exemption au service de la guerre (*Deut.*, xx, 1-9; xxiv, 5) et de l'expiation d'un meurtre dont l'auteur est inconnu (*Deut.*, xxi, 1-9). Ce groupement artificiel de sujets fort disparates s'explique par des associations de pensée, voire par de simples accrochages de mots ou d'expressions, qui se sont produits au stade de la tradition orale à titre de secours pour la mémoire. Ainsi que le fait justement remarquer Bietenhard, la formation de la tradition évangélique trouve là un parallèle éclairant. Le traité Soṭa est même à ce titre un cas privilégié. Et si on lui compare les traditions parallèles de la Tosephta et de la Baraïta, on observe une situation qui fait songer à celle des trois synoptiques. Dans un paragraphe aussi minutieux qu'instructif, B. montre comment le traité de la Tosephta suppose celui de la Mishna et le complète; reprenant une des thèses les plus suggestives du ch. Vaganay, on pourrait dire que la source de Logia utilisée par Luc dans sa section médiane, et par Mt grec dans tout son évangile, est un peu comme la Tosephta du recueil de Logia déjà mis en œuvre dans le Mt araméen. Bref, l'étude attentive de ce traité rabbinique sera utile aux biblistes sous plus d'un rapport. Ils trouveront aide à chaque pas dans un commentaire qui explique tous les détails du texte avec une précision remarquable dans sa concision érudite. Les rapprochements possibles avec le N. T. sont soigneusement signalés. On applaudit sincèrement à cette excellente continuation d'une collection si utile et si scientifiquement élaborée.

[P. B.]

Les *Piyyuṭim*, composés par des *payṭanim* (mots dérivés du grec ποιητής), sont des poésies liturgiques hébraïques qui servaient dans le culte synagogal à accompagner les prières et parfois suppléaient aux sermons interdits par le pouvoir public; d'où leur langage et leur contenu saturés de réminiscences bibliques ainsi que de Halakhah et de Aggadah. Leur composition commence à l'époque talmudique et s'est développée selon quatre grandes périodes, dont la dernière est encore productive de nos jours en quelques communautés du Proche-Orient. Des centaines de milliers de fragments ont été retrouvés dans la *Guenizah du Caire*, et c'est une partie d'entre eux que vient d'éditer M. Wallenstein (1). Un premier chapitre contient une introduction générale à ce genre littéraire : noms, types et structures de ses différentes espèces, contenu, vocabulaire et grammaire. Ensuite on passe à l'édition des textes : d'abord 14 folios conservés à Oxford, qui sont reproduits en facsimilés et collationnés sur 4 folios de Cambridge, puis 2 folios du British Museum. Après des remarques sur le copiste et le vocalisateur (deux systèmes mélangés, dont l'un proche du massorétique), une analyse est donnée du contenu et de la structure, puis le texte lui-même est reconstruit et revocalisé (selon le système des Massorètes de Tibériade), enfin traduit avec un commentaire érudit en de nombreuses notes. Ces textes ont un même auteur : Shemuel ha-Shelishi qui vécut en Palestine à la fin du x^e^ et au début du xi^e^ s. En fin de volume, Wallenstein reprend en l'améliorant l'édition de quelques piyyuṭim faite en 1929 par M. Z. Weiss et prouve que leur auteur est le même Shemuel. L'ouvrage s'achève par des Index détaillés et précieux : mots nouveaux qui ne

(1) Meir Wallenstein, *Some Unpublished Piyyuṭim from the Cairo Genizah, Reconstructed, Revocalized and Translated with Critical Notes* (Publications of the Faculty of Arts of the University of Manchester, n° 8). Petit in-8° carré de xiv-123 pp., 14 planches. Manchester University Press, 1956. — Prix : 21 sh.

sont attestés ni dans la Bible ni dans la littérature rabbinique, mots et expressions emblématiques (épithètes symboliques de personnages ou de lieux bibliques), matières, auteurs médiévaux, auteurs modernes, références à la Bible, aux Targumim et aux sources rabbiniques.

Cette publication n'intéressera pas seulement les spécialistes de ce genre littéraire. Elle éclaire aussi des sujets plus vastes et variés : le texte biblique et son exégèse rabbinique, la tradition midrashique, l'hymnologie (dont Qumrân vient de nous fournir des spécimens bien plus anciens), l'évolution de la langue hébraïque des temps bibliques à l'hébreu moderne, les systèmes de vocalisation, la paléographie (le scribe des fragments d'Oxford n'est guère postérieur au XI^e s.). Tous ces enseignements enfouis dans une littérature difficile d'accès sont ici dégagés par un expert, dans un ouvrage fortement documenté et d'une excellente présentation.

[P. B.]

Dans *Maccabées, Zélotes et Josèphe. Une enquête sur le Nationalisme juif dans la période Gréco-Romaine* (1). M. Farmer veut démontrer que le farouche nationalisme des Zélotes, cause directe de la ruine du Peuple de Dieu d'après Josèphe, s'inspirait des mêmes principes religieux que celui des Maccabées qui l'avaient libéré de la tyrannie séleucide deux siècles auparavant. Les Zélotes, c'est-à-dire tous les Juifs en réaction contre le gouvernement romain, nous sont connus seulement par des textes embarrassés, souvent contradictoires de Josèphe, discutés (ch. II) avec une critique déliée, quoique pas assez exempte d'appréciations subjectives. Le ch. III expose comment les historiens modernes, depuis le milieu du XIX^e s., ont diversement réagi contre les données tendancieuses de Josèphe, sans trouver le secret de leurs antinomies. Les ch. IV et V se proposent d'établir la similitude absolue des convictions religieuses entre Zélotes et Maccabées par rapport aux principes de la Torah, charte de l'Alliance divine avec le Peuple élu. Le soi-disant oubli des Maccabées à l'époque des Zélotes est réfuté (ch. VI) par l'évocation concrète de leurs principaux exploits dans la célébration des solennités de la *Ḥanoukkah*, du « Jour de Nicanor », et surtout par le témoignage de la *Megillath Taanith* composée précisément dans l'ère des Zélotes. Un ch. VII, correctement informé, bien que de très seconde main, tente de prouver que le célèbre document de *Qoumrân* intitulé « La guerre des Fils de Lumière contre les Fils des Ténèbres » atteste dans la secte essénienne la persistance séculaire d'un nationalisme fondé sur le dynamisme théologique du zèle intense pour la Torah, très comparable par conséquent, assure-t-on, à celui des Zélotes. Un corollaire inattendu (ch. VIII, annoncé d'ailleurs avec une élégante réserve, p. X), proclame la nécessité de repenser, dans cette nouvelle perspective du nationalisme juif, tout le problème de l'historicité de Jésus, relégué naguère par le scepticisme radical d'Albert Schweitzer dans les brumes d'un pur messianisme eschatologique. Une bibliographie copieuse et 19 pages très denses d'une excellente table alphabétique facilitent l'utilisation de l'ouvrage, qui mérite à certains égards de retenir l'attention. — Il convient, certes, de louer ce qu'on a pittoresquement appelé, chez M. F., la « crise de *Maccabéite* » (p. VIII), point de départ de cette thèse enthousiaste et généreuse, écrite

(1) *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, by William Reuben FARMER. — In-8° de XIV-239 pp. New York, Columbia Univ. Press, 1956. — Prix : 4 dol. 50.

avec moins d'esprit de finesse que de rigidité géométrique. Mais si le lecteur le plus sympathique ne peut souscrire à l'identification du nationalisme outrancier, égoïste et sadique des Zélotes avec celui des Maccabées, il ne perdra pas de vue que les textes de Josèphe doivent être invariablement lus avec une critique très circonspecte.

[V.]

Après le « Moïse » de Shalom Ash (1954) et celui de l'équipe des *Cahiers Sioniens* (cf. *RB.*, 1957, p. 118), voici, sous un troisième éclairage, le *Moïse* d'André Neher (1). Ce n'est pas un roman, ni non plus un essai critique, mais un témoignage spirituel rendu par un Juif à son Maître toujours vivant. Richement illustrée, la brochure s'adresse avant tout au public israélite qu'elle pourra affermir en sa foi et en sa pratique religieuse. Au point de vue historique, A. Neher adopte tour à tour les chronologies longue et courte comme cadre de l'Exode. Il est bon de rappeler à ce propos qu'un spécialiste comme É. Drioton penche nettement pour Menephtah vers 1230, plutôt que pour Aménophis II vers 1480 (cf. *RHPR.*, XXXV, 1955, p. 49); H. Cazelles (*RA.*, XLVII, 1953, p. 92; art. *Moïse*, *Suppl. Dict. Bibl.*, col. 1324) a même proposé les environs de la 7e année de Ramsès II, vers 1291, date où est mentionnée une révolte générale en Palestine. Quoi qu'il en soit, l'intérêt de la brochure d'A. Neher réside principalement dans l'exposé qu'il fait des composantes spirituelles du mosaïsme, y compris ses incidences d'ordre politique. Ainsi, la justification fondamentale de l'État d'Israël serait dans cet Injustifiable que fut la décision de Moïse dans le choix de la Palestine. La rupture entre le judaïsme et le christianisme apparaît bien dans l'opposition de la Pâque juive et des Pâques chrétiennes. Quant à la Pâque samaritaine, elle n'a pas cessé en 1948, et est encore célébrée chaque année. Toutes trois signifient à leur façon la libération de l'homme, invité à communier avec Dieu. Mais faut-il accepter la thèse selon laquelle le Sermon sur la Montagne serait dans la ligne du judaïsme le plus authentiquement pharisien? S. Paul a-t-il vraiment inauguré le schisme et consommé la grande coupure judéo-chrétienne? Des travaux récents montrent au contraire combien le judéo-christianisme, dès le début, se distingua du judaïsme (cf. *RB.*, 1955, p. 594), y compris de sa forme essénienne à Qumrân. Sur un autre plan, peut-être est-il permis de regretter certaines critiques assez fortes à l'adresse de M. Buber. Cet esprit si religieux n'a-t-il pas insisté sur le « tutoiement » dont Neher fait l'un des sept thèmes de la fidélité juive à Moïse? Il est en tout cas réconfortant de constater avec quelle sympathie Neher parle d'auteurs catholiques comme J. Maritain, J. Steinmann, Renée Bloch, le P. Démann. La si noble figure de Moïse peut être en effet le lieu d'une rencontre fraternelle et susciter un effort réciproque de compréhension mutuelle.

[R. T.]

Le deuxième volume de la série *The Bridge* (2) contient plusieurs études doctrinales. A. Jones évoque le thème de la parole de Dieu dans l'Ancien Testament

(1) A. Neher, *Moïse et la vocation juive* (Maîtres Spirituels, n° 8). In-12 de 192 pp. Paris, Éditions du Seuil, 1956. — Prix : 350 francs.

(2) *The Bridge. A Yearbook of Judaeo-Christian Studies*, vol. 2, édité par J. M. Oesterreicher. In-8° de 357 pp. et 8 planches. New York, Pantheon Books, 333 Sixth Avenue, 1956 — Prix : dol. 3. 95.

et le rabbinisme *(memrâ)*, ses relations avec ceux de Sagesse et de Foi, pour aboutir au prologue de s. Jean. Mgr C. Journet étudie en théologien averti les mystérieuses destinées d'Israël et son incrédulité en face du Christ. Bien que rejeté comme « église », Israël ne l'est pas comme « peuple »; il demeure un peuple consacré à Dieu, dû à Dieu et chéri de Lui. (Cf. M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, 1916, p. 279). Aux Chrétiens d'exciter la jalousie des Juifs par leur vie exemplaire. Aucune solution d'ordre temporel et politique (sionisme) ne pourra résoudre le problème juif parce qu'il est un mystère. Israël devra renoncer un jour à l'idée du judaïsme comme religion nationale, ce qui n'implique pas pour autant sa disparition comme peuple. J. M. Oesterreicher, éditeur de la série, décrit à partir des travaux les plus récents la vie et la spiritualité de la communauté de Qumrân; en comparant la secte aux premiers chrétiens, le Maître de Justice au Christ, il montre bien que les affinités incontestables ne doivent pas faire négliger les différences irréductibles qui séparent Qumrân du Nouveau Testament. Le Père Q. Lauer s'attache à la vision biblique du monde créé, du temps, de l'homme, en utilisant les travaux de C. Tresmontant. Mère K. Sullivan commente et analyse l'expression *pro perfidis Judaeis*, tandis que Mary Ruth Bede explique les diverses bénédictions du livre de prières juif. J. M. Oesterreicher présente des méditations de Friedrich E. Pater († 1954), et E. H. Flannery résume les débats sur Israël à la conférence d'Evanston. W. Keller fait l'histoire de l'antisémitisme dans l'U. R. S. S. B. Ulanov traite des peintures de Michel-Ange à la Chapelle Sixtine (prophètes et sibylles). J. N. Moody rappelle certains aspects de l'affaire Dreyfus. R. J. Schocek s'intéresse aux rapports entre Juifs et Chrétiens d'après les poèmes de Chaucer (XIVe siècle). En fin de volume sont présentées quelques recensions critiques sur des livres de J. Klausner, J. B. Agus, J. Beaty, et une analyse des œuvres de J. Epstein dont trois « madones » sont reproduites.

Le premier volume de la série a reçu le meilleur accueil de la part des milieux juifs et chrétiens. Il en sera certainement de même pour ce deuxième volume, que suivra bientôt un troisième consacré en grande partie à M. Buber.

[R. T.]

Palestine. — Sous la plume diserte et très bien informée du R. P. Michel Join-Lambert, de l'Oratoire, *Jérusalem* est élégamment présentée dans la collection d'art et d'archéologie que dirige M. Albert Champdor (1). A la différence des rébarbatives monographies techniques et des fastidieuses descriptions superficielles agrémentées d'images passe-partout, l'auteur, ancien normalien agrégé d'Histoire, qui s'est épris de la Ville Sainte scrutée durant une studieuse année de séjour, en esquisse l'émouvante histoire dans ses trois phases : israélite, chrétienne, musulmane. Les pages 7-10 caractérisent « le site » montagneux, tourné pour ainsi dire vers le désert, et les conditions qui régirent la fondation de la ville. La période *israélite* (pp. 11-76), introduite par un très bref aperçu de l'exploration archéologique inaugurée au siècle dernier et de la lointaine préhistoire, est décrite sous trois rubriques : « la ville des rois et des prophètes », depuis la conquête jusqu'à l'Exil; « la forteresse de la Loi », de l'Exil à Hérode; « la fin des temps », depuis Hérode jusqu'à l'écrasement de la seconde Révolte juive. Jérusalem *chrétienne* (pp. 77-114)

(1) *Jérusalem*. Vol. 8 de la coll. « Les Hauts Lieux de l'Histoire ». Format de 24 × 31 cm; 174 pp., avec 149 photographies, 10 plans et 1 carte. Paris, Éditions Albert Guillot, 1957.

débute par la fondation coloniale romaine d'Aelia Capitolina, se poursuit par « les siècles de Constantin et d'Hélène », qui englobent conventionnellement Eudocie et Justinien, aboutissant à la « catastrophe de 614 ». Jérusalem *musulmane* (pp. 115-170) est scindée par « la conquête » arabe de 638, « l'humiliation des Chrétiens » sous les dynasties abbassides et fatimites, et culmine dans « le royaume latin » de 1099 à 1291. Pour chaque période un choix fort judicieux de documents, parfois inédits, concrétise les plus importantes créations monumentales. La bibliographie essentielle est condensée dans une page et la table des illustrations groupées alphabétiquement compense un peu l'absence d'une table détaillée des matières qui eût été précieuse pour l'utilisation du recueil. Au total, ce très luxueux ouvrage, destiné manifestement au grand public moins soucieux des austères précisions de topographie et d'archéologie que d'histoire générale, fait honneur au R. P. Join-Lambert comme à ses éditeurs, et mérite de trouver la plus large audience.

[V.]

Assyriologie. — Le cinquième volume du grand *dictionnaire assyro-babylonien de Chicago* est consacré à la lettre *G*. Un appendice de neuf pages complète ou corrige le volume 6 (lettre *H*), déjà paru; onze mots nouveaux sont ajoutés. La liste des abréviations a été mise à jour. C'est avec autant de soin que la même équipe a établi la liste des mots et composé les divers paragraphes. Le verbe *gamâru* remplit à lui seul seize colonnes; les mots *galâtu*, *gallabu*, *gamâlu*, *girru* occupent cinq à six colonnes. En plusieurs endroits, de fausses lectures enregistrées dans le glossaire de C. Bezold sont corrigées (ainsi, il faut rayer *gizbarru*, *gurgurru*, *gurussu*, *gutu*, *guzannu*, *guzippu*). Plusieurs mots sont mis en rapport avec l'hébreu; ainsi *gâ'u* (Mari) le « groupe », avec *goy* « peuple »; *gab'u* la « hauteur », hébreu *gbh; gillu* (*Gilgamesh*, X, III, 48) correspond à *gal* la « vague »; *gudûdu*, à *gedûd* le « détachement »; *gulênu*, à *gelôm* le « manteau ». On notera aussi *gunakku* qui correspond à l'araméen *gonakkâ* et au grec *kaunakès*. Les historiens des religions seront particulièrement intéressés par l'exposé des emplois et des significations des mots *gigunû* (cinq colonnes) et *giparu;* le premier désigne originellement une hutte de roseaux édifiée sur un monticule artificiel, puis la tour qui surmonte le temple; le *giparu* est la résidence du grand prêtre ou de la grande prêtresse; il servait de magasin ainsi que de lieu pour la hiérogamie. Aussi bien présenté que le précédent, ce volume fait bien augurer de la suite, si impatiemment attendue de tous les assyriologues et sémitisants.

[R. T.]

La publication des *séries bilingues suméro-akkadiennes* par l'Institut Biblique Pontifical se poursuit rapidement. Le quatrième volume (2) présente une importante documentation, où la première place revient aux textes grammaticaux en vieux babylonien, peut-être originaires de Larsa. Édités par R. Hallock et B. Landsberger, ils sont longuement commentés par Th. Jacobsen dans une introduction de cinquante pages et constituent la source la plus complète que nous possédions

(1) *The Assyrian Dictionary*, volume 5, *G*. In-4° de XIII-158 pp. Chicago, The Oriental Institute, 1956. — Prix : 10 dol. — Sur le vol. 6, voir *RB.*, 1957, p. 151 s.

(2) B. Landsberger, R. Hallock, Th. Jacobsen, A. Falkenstein, *Materialien zum Sumerischen Lexikon*, IV. In-4° de 50 + 207 pp. et 3 planches. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1956. — Prix : 6 000 lires, 10 dol.

pour la connaissance de la grammaire du verbe sumérien. A. Poebel en avait déjà extrait une intéressante étude sur le verbe *uzuzzum*. Les paradigmes verbaux sont les suivants : *du/g̃en = alâkum*, *kas*$_4$... *e/du*$_{11}$*=lasâmum*, *sá...e/du=kašâdum*, *g̃ar=šakânum*. Des tableaux synthétiques rassemblent les données éparses du vocabulaire; le rôle des divers préfixes et infixes verbaux est longuement discuté. Deux tablettes (29-16-30 et N 6568) du musée de Pennsylvanie sont reproduites à la fin selon la copie d'Ann Snyder. Un grand vocabulaire *emesal*, la série *dimmir-dingir-ilum*, a été reconstitué à partir de six fragments par B. Landsberger, avec l'aide de A. Falkenstein et Th. Jacobsen. Il est précieux pour la connaissance du dialecte sumérien *emesal*. La dernière partie comprend plusieurs séries de textes grammaticaux néo-babyloniens, édités aussi par R. Hallock et B. Landsberger. Un appendice, complétant le volume précédent (*MSL.* III) améliore la lecture de la tablette découverte en 1952 à Sultan Tépé.

[R. T.]

La reconstitution et la traduction intégrale de la grande série babylonienne d'oniromancie fournissent à A. L. Oppenheim l'occasion de nous présenter un véritable traité des *songes dans l'Ancien Orient* (1). Les principaux récits de songes sont ici groupés et commentés avec une compétence qui force l'admiration. L'enquête s'étend aux rites d'incubation, aux évocations des morts (supposés endormis), aux genres littéraires des messages, aux interprétations symboliques des rêves. Expliquer *(pašâru)* un rêve implique une technique de transposition. C'est souvent l'office d'une femme, devineresse ou nécromancienne (cf. *I Sam.*, XXVIII), appelée *ša'iltu*, « demanderesse », parce qu'elle pose des questions aux dieux et aux esprits des morts; et ceux-ci lui « répondent » *(apâlum)* (2). En parcourant ces réflexions du professeur Oppenheim, on est bien tenté d'en rapprocher l'énigmatique mot hébreu, le *shéol*, et d'en faire un dérivé de la racine verbale *š'l* « demander, interroger »; le *shéol* serait d'abord le lieu d'évocation des morts et des esprits. Un parallèle amusant de *Qoh.*, v, 2 est le texte akkadien suivant : « Enlève chagrin et anxiété de ton cœur (littér., ton côté), chagrin et anxiété créent les (mauvais) rêves. » Le dieu des rêves s'appelle en Mésopotamie *Ziqiqu*, c'est-à-dire le souffle, le zéphyr. Comment ne pas rapprocher la description d'Éliphaz dans *Job*, IV, 15-16? La série d'oniromancie babylonienne se dénomme d'après le dieu Ziqîqu, fils du dieu Shamash, le soleil. Avant de la présenter, Oppenheim cite les textes sumériens, assyro-babyloniens, hittites, égyptiens qui racontent les songes célèbres (Tammuz, Gilgamesh et Enkidu, Gygès, Assurbanipal et Nabonide, Hattushil et la reine hittite, Tuthmès IV, Mernephtah, Tanitamun, le prince de Bekhten, Djoser, Taimhotep, Ptolémée Soter, Sethos, Nektanébo, etc.). Ses considérations sur la psycho-physiologie des rêves et leur interprétation s'étendent jusqu'aux textes gréco-latins, arabes et indiens.

La grande série *Ziqîqu* comprenait onze, peut-être douze tablettes, contenant des présages et des rituels incantatoires. Sa composition peut remonter à l'époque de la 1re dynastie de Babylone. Oppenheim redonne le texte de la tablette de Suse, jadis

(1) A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream-Book* (*Transactions of the Amer. Philos. Society*, New Series, Vol. 46, part 3). In-4° de 194 pp. avec 13 planches. Philadelphie, The Amer. Philosophical Society, Independence Square, 1956. — Prix : 2 dol. 50.

(2) Cf. H. CAZELLES, *Les Nombres*, 1952, p. 114; mais la traduction reste douteuse.

publiée par le P. Scheil, puis présente une tablette kassite de Babylone, des fragments d'Assur et l'important lot de tablettes ninivites de la bibliothèque d'Assurbanipal. Il parvient à reconstituer l'ensemble de la compilation et en donne la translittération et la traduction. Les protases sont du type : « Si un homme dans son rêve fait, va vers, mange, prend, coupe telle chose; si on lui donne...; si une étoile tombe...; si le dieu...; si le trône... ». De nombreuses notes philologiques retiendront l'attention des assyriologues. Les contacts sont nombreux avec la grande série *Shumma alu*, « Si une ville... ». Des index détaillés permettent une consultation rapide et sûre de l'ensemble. Les photographies de nombreux fragments de tablettes sont données à la fin. La bibliographie est abondante. Le livre d'E. L. Ehrlich (cf. *RB.*, 1954, p. 612) n'a pu être utilisé à temps. On peut ajouter A. Wikenhauser, *Doppelträume*, *Bibl.*, XXIX, 1948, pp. 100-111.

[R. T.]

Arabie. — Parmi les Orientalistes Sir H. St. J. B. Philby, depuis longtemps célèbre dans l'histoire contemporaine de l'Arabie Séoudite, représente par excellence l'explorateur de cette vaste contrée superficiellement connue avant lui. Il en a dressé les premières cartes scientifiques, décrit la physionomie générale, indiqué les sites principaux et leurs monuments et mis une application particulière à en relever les inscriptions antiques. Au cours de ses infatigables randonnées il avait scrupuleusement dessiné, même avant de savoir les lire, des milliers de graffites thamoudéens égrenés au long des vieilles routes caravanières, mais n'en avait publié qu'une partie dans ses divers ouvrages. En 1952, il offrit à M. le chanoine G. Ryckmans, dont il venait de patronner la brillante mission, les recueils de ses copies manuscrites comme un don gracieux à l'Université de Louvain. Ils furent aussitôt communiqués à M. le Dr Alb. van den Branden, spécialiste d'épigraphie thamoudéenne, qui travaillait précisément sur les textes déjà publiés. Il vient d'en réaliser l'édition intégrale avec introduction, traduction, commentaire philologique et tables, sous le titre : *Les textes thamoudéens de Philby*, constituant les volumes 39 et 41 de la « Bibliothèque du Muséon ».

Le volume I^er^, *Inscriptions du Sud* (1), couvre la région qui s'étend du Hadramaut au Yémen et de Nedjrân au Hedjâz. Les textes, groupés suivant les localités où ils furent copiés, portent les n^os^ 159 à 214, individualisés par l'explorateur en 452 graffites, moyennant l'adjonction de lettres alphabétiques. L'éditeur, ayant discerné 845 sujets, a été contraint de subdiviser encore cette répartition alphabétique par l'adjonction de chiffres; sous le n° 167 par exemple sont réunis les textes 167 *a* à *v* — lettre simple parfois affectée de plusieurs chiffres —; 167 *aa* à *ar* — lettres doubles avec multiplication éventuelle par des chiffres, comme *ak* 1 à 6—. L'introduction (pp. 1-27) traite des textes et de leurs auteurs, de la religion et des divinités, de la paléographie, de la chronologie et se termine par quelques notes grammaticales. Comme d'ordinaire en épigraphie thamoudéenne, la collection ne comprend que de courts graffites : souvent un simple nom propre avec ou sans détermination patronymique ou ethnique, suivi parfois d'une invocation religieuse, d'un salut, de la mention laconique de l'état ou de quelque activité d'un personnage. Ces textes invariablement entassés aux abords des points d'eau et dans les sites appropriés aux campements des caravanes sur les vieilles routes commerciales

(1) In-8° de xvi-192 pp. et xv planches de fac-similés. Louvain, Publications universitaires, 1956.

émanent, semble-t-il, d'une population adonnée au trafic transporteur qui rythme son existence et absorbe ses préoccupations. Les notations éventuelles ajoutées aux signatures signalent qu'*un tel* a campé ici 159 *f*, 160 *a* 1; qu'il a protégé le réservoir 160 *b* 2; qu'il a fait la ronde de nuit 210 *a* 3; fauché l'herbe 168 *r* 4; trait les chamelles 167 *ah*; capturé six bouquetins 210 *g* 11; qu'il s'est mis en embuscade 195 *a* 5; qu'il bégaie 160 *n* 36 et 168 *f* 1; qu'il est gravement malade 165 *v* 14; que des chameaux se sont enfuis 196, 1; que la caravane vient du Yémen 212 *g*. Comme elle compte des femmes, on apprend incidemment que l'épouse de *X* « est courageuse » 210 *o*, ou qu'il y a des couples amoureux 160 *a* 14ª, 165 *u* 15, 196, 6 etc. Les graffites s'émaillent fréquemment de dessins frustes : danses, scènes de chasse, chameaux, chevaux, antilopes, bouquetins, gazelles et autres animaux, palmiers, végétaux divers, exécutés par des artistes improvisés. Il est même fait mention d'un sculpteur qui a fait une statue 160 *m* 10, et l'éditeur a été bien inspiré de reproduire (pp. 6-16) la pénétrante analyse de Philby sur cette imagerie pittoresque. La religion occupe en somme assez peu de place. Il est cependant question dans deux textes — 160 *n* 40 et 167 *ab* — de consécration d'un personnage à une divinité et ailleurs de « stèles » de nature indécise. La liste alphabétique des noms divins qui figurent à l'état isolé dans ces graffites est très bienvenue. Philby suggérait de dater la collection du Ve au VIe s. D'après la paléographie l'éditeur les situe de préférence « entre la fin du second et la fin du troisième » (p. 23 s.). En tête de chaque site une description générale de Philby caractérise la région et indique la localisation des graffites. Les textes sont ensuite déchiffrés, transcrits, traduits avec un commentaire linguistique précis fondé sur une solide connaissance de l'arabe et éclairé par de copieux rapprochements avec les séries thamoudéennes antérieures. Une excellente liste alphabétique des noms propres (pp. 174-187) et un court vocabulaire (pp. 188-192) terminent l'ouvrage. Les fac-similés réduits à très petite échelle sont cependant assez clairs.

Le volume II, *Inscriptions du Nord* (1), contient les textes relevés dans les provinces de Sudair, Médine, Khaibar, Teimâ jusqu'à Tebouk. Sous les nos 237-374, il comprend « plus de 1200 graffites » distincts, et l'éditeur en a caractérisé la paléographie comme un premier courant d'évolution commencé vers la fin du IIIe s. et qui aboutit au type d'écriture de Teimâ-el-Elâ... De plus considérable portée que ces nuances graphiques est la perspective ouverte par ces nouveaux textes sur le « peuple de Thamoud ». A la suite du Coran, l'éditeur l'avait précédemment cru sédentarisé dans la région de Médaïn Saleḥ; mais les données épigraphiques paraissaient impliquer de perpétuels mouvements nomades le long des antiques voies commerciales. Dans son Introduction à la nouvelle collection Philby, dont on ne perdra pas de vue la provenance, le distingué spécialiste modifie notablement son ancienne vue. A côté des indications usuelles typiques de l'existence caravanière, il relève maintes allusions fort explicites à un genre de vie sédentaire : il est question par ex. de « labourer » (266 *c*), de protéger le « coton nouveau » (271 *ai*); des individus mentionnent, après leur nom, celui de leur lieu d'origine (275 *g* 2; 324 *f*; 343 *n* 1 et 2; 351 *b*, etc.). D'où la conclusion : « la tribu thamoudéenne n'était ni complètement sédentaire, ni tout entière nomade » (p. VIII); quelques-unes de ses nombreuses fractions auraient fixé leur habitat dans le Hedjâz, mais les autres auraient continué de nomadiser dans les immenses espaces de l'Arabie centrale. Contre Littmann, qui récuse le vocable *thamoudéen*

(1) In-8° de XXXIV-163 pp. et XXIII pl. de fac-similés très réduits. Louvain, 1956.

pour le terme *ṯmd*, qui signifierait seulement « flaque d'eau », van den Branden maintient la valeur ethnique pour le peuple, mais suggère que pour sa langue et son écriture le terme « proto-arabe » serait plus approprié pour toute l'Arabie centrale et septentrionale (p. VI). Le recenseur n'est pas qualifié pour apprécier ce point de vue nouveau. Il aime au contraire à souligner la précision et l'intérêt de l'analyse consacrée à l'organisation de la grande tribu des Thamoudéens, à sa religion complexe, d'où ne sont pas absents quelques vices contre nature, et à l'extrême liberté de direction graphique des textes. La brillante introduction se termine par une courte discussion du paradoxe de H. Grimme sur le caractère magique de certains graffites qui ont un tracé centrifuge et la prétendue valeur sacrée de la langue thamoudéenne. Trois pages de « notes grammaticales » éclairent les particularités des textes de la nouvelle collection magistralement commentée dans le corps du livre. Le nº 279 *aw*, relevé dans la province de Teimâ, en est la perle : *Hundub a conservé la lance du roi de Babylone. Il l'a consacrée* (à la divinité). Ce roi de Babylone est évidemment Nabonide, mort à Teimâ en 539. Le savant éditeur a noté (p. XIV) que ce graffite est tracé « en signes de l'alphabet primitif », apparemment en usage dès les VIe-Ve siècles.

[V.]

« L'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul » inaugure la série de ses publications par un mémoire très fouillé de M. le Dr. Jacques Ryckmans : *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle* (1). A travers les indications disparates des sources chrétiennes et arabes, de graves obscurités subsistaient sur la date et les péripéties de cet événement. Il est avantageusement éclairé « d'après de récentes découvertes en Arabie centrale », c'est-à-dire en fait par les données positives d'inscriptions historiques pertinemment commentées. Les dates qu'elles fournissent relevant de l'ère sabéenne, il s'imposait avant tout d'en déterminer l'*époque*. M. R. propose l'an 109 av. J.-C. comme la plus exacte approximation réalisable aujourd'hui, et sur cette base il établit ainsi le calendrier de la persécution d'après les traditions littéraires et les précisions de l'épigraphie. En 523 de notre ère = 632 sab., Yusuf dû-Nuwâs arrive au pouvoir en Himyar et se montre hostile aux chrétiens d'Arabie. Courte expédition protectrice du Négus, qui se retire avant la mousson d'octobre en laissant des garnisons éthiopiennes. En 524 = 633 sab., le prince himyarite, secondé par son lieutenant juif Šarah'il, subjugue les garnisons éthiopiennes, s'empare de certaines places fortes, détruit la ville de Mokhâ et persécute violemment les chrétiens dans tous ses États. Durant l'hiver de 524-5 = 634 sab., le Négus prépare son expédition punitive et débarque le 18 mai en Arabie. Dès l'automne, la mort de dû Nuwâs assure la libération des chrétiens sous le protectorat éthiopien. Dans un paragraphe final le consciencieux et distingué savant modifie ses positions antérieures sur l'origine de l'ère sabéenne, qui pourrait, à la rigueur, être éthiopienne, ou juive.

[V.]

Études byzantines. — Le double volume des *Dumbarton Oaks Papers* nos IX et X (2) est dédié à la mémoire d'Alexandre A. Vasiliev (1867-1953), avec un

(1) Élégant fascicule in-4º de VIII-24 pages, avec 4 planches et 1 carte diagrammatique de l'Arabie du Sud vers le début de notre ère. Istanbul, 1956. — Prix : 6 florins.

(2) In-4º de IX-316 pages, avec 116 fig. photographiques groupées en pl. h.-t. Harvard Univ. Press, 1956. — Prix : 10 dollars.

portrait en frontispice, une notice biographique et une bibliographie par Mlle S. Der Nercessian (pp. 3-21). — Le dernier article de Vasiliev, *L'édit iconoclastique du caliphe Yazid II*, dont il fixait en 721 la date controversée, est édité sous le contrôle de M. Canard (pp. 23-47). — M. Canard, *Les aventures d'un prisonnier arabe et d'un patrice byzantin à l'époque des guerres bulgaro-byzantines* (pp. 49-72 en français) : conte romanesque tiré de Muhassin at-Tanukhi, écrivain irakien du xe s., et qui peut avoir quelque fondement historique au ixe s. — Fr. Dvornik, *Les idées politiques byzantines dans la Russie de Kiev* (pp. 73-121); les traditions primitives démocratiques de Kiev, graduellement modifiées, surtout pendant la période mongole de l'histoire russe, par les tendances autocratiques et monarchiques de Byzance, ont aidé les princes moscovites à unifier la Russie. — R. J. H. Jenkins et C. A. Mango, *Date et signification de la xe homélie de Photius* (pp. 123-140) : ne décrit pas la dédicace de la *Néa* par Basile Ier, en 880, mais celle de N.-D. de Pharos, église palatine, par Michel III, en 864 : date qui lui confère une haute importance pour l'histoire de l'art byzantin au ixe s. — E. Wellesz, *L'Akathistos. Une étude d'hymnologie byzantine* (pp. 141-174) : composition et musique de l'hymne célèbre pendant laquelle « on ne doit pas s'asseoir », malgré son exceptionnelle ampleur. — O. Strunk, *L'office byzantin à Sainte-Sophie* (pp. 175-202); il était chanté et non psalmodié comme dans les monastères. — E. H. Kantorowicz, *Le baptême des Apôtres* (pp. 203-251) : relation possible avec le Lavement des pieds avant la Cène (cf. Braun, *RB.*, 1935, p. 23). — P. A. Underwood, *Premier rapport préliminaire sur la restauration des fresques de la Kahriyé Djami' à Istanbul par l'Institut byzantin*, 1952-1954 (pp. 253-288) : excellente description technique du remarquable cycle de fresques déjà recouvrées par les savants travaux de l'Inst. américain, sous l'épais badigeon de plâtre qui les oblitérait à peu près totalement depuis des siècles, dans la chapelle annexée au xive s. par Théodore Métochitès au sud de l'église monastique de *La Chora* — auj. K. Dj. —. La première moitié du dégagement a fait reparaître les sujets plus ou moins endommagés : *Anastasis*, Résurrection de la fille de Jaïre, Résurrection du fils de la veuve de Naïm, médaillons divers et éléments ornementaux. — Sous la rubrique : *Notes et rapports* sont groupés : P. A. Underwood, *Notes sur l'œuvre de l'Institut byzantin à Istanbul en* 1954 (pp. 291-300) — à Sainte-Sophie et en plusieurs autres mosquées. — G. Downey, *L'église de tous les Saints... près de l'église des Saints Apôtres* (pp. 301-305) : désignation substituée plus tard au vocable de Sainte-Theophano, où l'empereur Léon VI avait fait ensevelir sa première épouse Theophano, vers la fin du ixe s. — A. Vasiliev, *Notes sur quelques épisodes concernant les relations entre les Arabes et l'empire byzantin* du ive au vie s. (pp. 306-316) : fragments de matériaux préparatoires à un ouvrage projeté sur l'Arabie préislamique dans ses rapports avec Byzance, édités tels quels par M. Canard.

[V.]

Le Gérant : J. Gabalda.

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 4594.
Dépôt légal : 1er trimestre 1958.

SITE PRIMITIF DE JÉRUSALEM ET SON ÉVOLUTION INITIALE

Depuis le début de notre ère la localisation de Jérusalem sur l'ample et altière colline occidentale fut un axiome universel. Il dérivait de l'autorité la plus décisive, estimait-on : celle de l'historien juif Flavius Josèphe, qui l'avait formulé de manière explicite en décrivant sa glorieuse ville natale au moment tragique où les armées romaines s'apprêtaient à l'investir et à la détruire. Descendant de famille sacerdotale illustre, rejeton de souche royale hasmonéenne, prodige des écoles de Jérusalem et, à peine sorti de l'enfance, considéré dans son entourage comme un oracle national, nul apparemment mieux que lui ne pouvait avoir enregistré le site authentique de la Ville Sainte. Il suffisait par conséquent d'adapter à sa description les données incidentes de la Bible; exégètes, topographes et historiens s'y exerçaient à l'envi, non sans aboutir à des interprétations étrangement divergentes, qui alimentaient d'âpres conflits.

Dans la seconde moitié du siècle dernier, les méthodes plus rigoureuses de l'investigation scientifique où s'introduisait l'archéologie vinrent accentuer la difficulté d'accorder Josèphe et la Bible au sujet de Jérusalem, et quelques rares voix s'élevèrent pour mettre en doute l'axiome fondé sur l'historien juif, et transporter sur l'humble colline orientale la ville primitive jébuséenne et la Cité de David. Leur suggestion mal étayée suscita moins de contradiction que de dédain, même après qu'un savant aussi notoire alors que le Révérend A. H. Sayce eut construit un système cohérent, prétendant faire état des premières données archéologiques pour entasser toute la toponymie scripturaire, d'un bout à l'autre de l'histoire biblique, autour de la seule colline orientale, y compris les désignations erronées, du genre de la « Muraille large » ou de la « Tour Méah », et le mythe géologique encore plus encombrant, dit « Vallée de Guthe », qui ferait communiquer le Tyropœon avec le Cédron à travers la croupe d'Ophel, au N. de Sion, Cité de David (1).

(1) Voir Sayce, *The Topography of the pre-exilic Jerusalem. QS.*, 1883, pp. 215-223.

Environ dix ans plus tard, dans le premier numéro de la *Revue Biblique*, le P. Lagrange publiait un mémoire succinct esquissant enfin la méthode requise pour aboutir à des résultats positifs dans cet ordre de recherches. Fixé depuis 1890 à Jérusalem en vue d'y établir un centre d'études bibliques, il avait eu très à cœur de se familiariser intimement d'abord avec le site, avant d'essayer d'y accrocher au petit bonheur les indications du Livre saint. Sa pénétrante observation l'avait convaincu promptement que, si Fl. Josèphe avait su décrire avec une pittoresque et saisissante précision l'orographie tourmentée de la Ville Sainte, il s'était mépris à coup sûr en imaginant qu'elle avait occupé dès son origine l'ample superficie dans laquelle il la voyait dilatée aux jours de sa plus considérable expansion. Or, à l'instar de tout organisme vivant, une ville naît plus ou moins humblement, se développe à travers de multiples vicissitudes et peut mourir aussi; par conséquent une investigation rationnelle devait se préoccuper avant tout de chercher où se localisa le berceau de Jérusalem, c'est-à-dire la modique agglomération jébuséenne appelée seulement « Citadelle de Sion », longtemps avant que la conquête davidique l'eût acheminée vers de si glorieuses destinées.

Pour une telle enquête, qui réduisait tout le problème à la question fondamentale « Où localiser Sion? », le P. Lagrange prit son point de départ dans une exacte présentation globale du site, confrontée en détail avec la fameuse description de Josèphe, loyalement proclamée d'une objectivité parfaite pour tout ce que l'historien juif avait enregistré comme témoin oculaire, mais d'autant plus contestable en toutes ses informations archéologiques, inspirées par sa vanité personnelle ou ses vues d'apologétique nationale, qu'elles étaient en contradiction avec les données explicites de la Bible. Faisant ensuite abstraction de toute controverse érudite pour résumer seulement à grands traits les données scripturaires sur le sujet, il termina son mémoire par cette conclusion très nette :

... « Le nom de Sion, appliqué d'abord à la citadelle jébuséenne placée sur la colline sud-est de Jérusalem, puis à la colline du Temple, généralisé pour qualifier la ville et ses habitants, a enfin été localisé, comme par un retour à sa destination première, à la colline la plus haute de la ville. Qu'on le lui donne aujourd'hui si l'on veut, pourvu qu'on ne perde pas de vue les sens divers qu'il a eus selon les époques diverses de l'histoire de la sainte Cité (1). »

Ce fut aussitôt un beau tapage dans tous les camps. Un concert d'attaques étourdies ou calomnieuses éclata dans les feuilles locales et étrangères les plus disparates, incriminant l'auteur du mémoire

(1) Lagrange, *Topographie de Jérusalem*, *RB.*, I, 1892, pp. 17-38.

de sectarisme pernicieux, compromettant pour l'authenticité des plus vénérables sanctuaires évangéliques, malgré son expresse déclaration deux fois réitérée que cette topographie de la ville primitive ne pouvait affecter en rien les sanctuaires (1). Quelques critiques plus bénins se contentaient d'ironiser dédaigneusement sur la touchante bévue de localiser dans un trou la « citadelle » où de minables éclopés jébuséens tinrent longtemps en échec les armées davidiques et furent vaincus seulement par une extraordinaire et passablement mystérieuse surprise. Ces attaques stériles ne provoquant pas la moindre réaction devaient se prolonger longtemps sans s'améliorer. Tout au plus quand, dans une brochure sarcastique mais polie, le chanoine Soullier, secrétaire général de l'évêché de Tulle, indigné de voir le mont Sion humilié sur un coteau minuscule, somma le P. Lagrange de donner des « billets de logement pour la cour de David et ses gens », qui ne pouvaient pas être parqués dans une bicoque exiguë, lui fut-il répondu que ces billets seraient délivrés dès qu'on serait fixé sur les aménagements davidiques après la conquête de Sion (2). Un peu plus tard, don G. Gatt, du Patriarcat latin, ayant élaboré contre le mémoire auquel il accrocha le vocable pittoresque d'*Ophélite* une fort précaire interprétation nouvelle de Josèphe et du Sion traditionnel, comme son livre ne contenait rien de désobligeant, il fut signalé avec remerciements (3). Un gros livre intitulé *La ville de David* fut envoyé en 1905 à la *RB.* « avec prière de recension ». Il constituait un sursaut si virulent et si discourtois d'attaques malavisées, que le P. Lagrange négligea de le signaler. Vertement sommé de ne pas prolonger « sa conspiration du silence », il confia la recension à l'un de ses collaborateurs et se contenta d'en abréger la critique trop détaillée (4). En 1909, le colonel Conder, du *Survey* anglais de Palestine, dans le très original ouvrage où il entendait synthétiser, au sujet de Jérusalem, les résultats concrets du dernier demi-siècle de recherches techniques, reprochait rondement aux partisans du Sion sur Ophel de n'être que des « héritiers inconscients des préjugés de Voltaire », de se laisser leurrer par une vague allusion, de faire trop bon marché de Josèphe, surtout enfin de ne s'être pas du tout préoccupés « de l'investigation scientifique et de l'architecture

(1) Cf. Lagrange, *op. l.*, pp. 17 et 38.
(2) Cf. *RB.*, 1896, p. 143 s.
(3) Cf. *RB.*, 1897, p. 497. Le compte rendu non signé d'un ouvrage ultérieur où don Gatt fusionnait curieusement sa théorie de Sion avec certains éléments de la thèse *ophélite* (*RB.*, 1902, pp. 154-156) est d'un disciple du P. Lagrange.
(4) On la trouvera dans la *RB.*, 1906, pp. 629-639.

ancienne (1) ». La *RB.* n'ayant pas été mise en cause jugea tout à fait inutile de relever le gant.

Tandis que s'exhalait tout cet émoi stérile, la démonstration méthodique et calme du P. Lagrange s'imposait progressivement aux esprits réfléchis, et la thèse de Sion berceau primitif de la Cité de David sur l'humble colline orientale s'accréditait parmi les exégètes et topographes de métier. Au risque de déroger à la gravité de la *RB.*, je prends la liberté d'évoquer le souvenir de l'épisode qui intrigua le plus ma juvénile curiosité en 1892. Peu de jours après l'arrivée du premier numéro de la *RB.*, le T. R. Père Germer-Durand, aussi réputé pour sa science que pour son extrême distinction et son exquise aménité, vint annoncer au P. Lagrange qu'il allait devoir combattre sa nouvelle théorie de Sion. Invité avec empressement à le faire sans délai dans une des conférences publiques de l'École organisées pour le printemps, il déclara qu'il en ferait volontiers le thème initial d'une rapide étude consacrée à l'évolution historique de Jérusalem jusqu'à sa transformation en colonie romaine, sous le titre général : *Aelia Capitolina.* J'étais particulièrement impatient de savoir ce qu'un maître aussi sympathique et aussi qualifié pouvait opposer à l'argumentation de mon propre maître. Grande fut ma stupéfaction, le 15 mars suivant, d'entendre le P. Germer-Durand débuter ainsi :

« Je n'ai pas à traiter la question de la Jérusalem primitive, sur laquelle le sympathique président de nos conférences, le R. P. Lagrange, vient de nous donner, dans la *Revue Biblique*, un mémoire plein d'aperçus nouveaux et dont les conclusions, fondées avant tout sur l'Écriture sainte, seront difficilement ébranlées... (2). »

Ma surprise ne fut pas moindre, onze ans plus tard, de voir le P. Germer-Durand publier une « Topographie de Jérusalem » où, non content de se rallier à la thèse du Sion primitif sur la colline orientale, il exagérait encore le paradoxe de Sayce en essayant de confiner sur cette colline toute l'évolution monumentale historique de la ville bien au-delà de l'Exil, jusqu'à l'époque des Macchabées (3). Dans l'intervalle, et malgré les criailleries d'une opposition inefficace, la théorie du P. Lagrange était devenue, si je ne me trompe, univer-

(1) Col. C. R. Conder, *The City of Jerusalem* (In-8°, Londres, J. Murray, 1909), p. 4. A l'appui de cette diatribe, « la queue de coteau d'Ophel » était déclarée « impropre pour une forteresse » (p. 39); d'autant plus impropre, par sa vulnérabilité et son exiguïté, que la forteresse jébuséenne, dans la conviction du docte officier, « était une cité royale, une ville sainte et une citadelle d'extrême puissance, dont la conquête avait été l'un des plus grands exploits de David » ... (p. 37).

(2) Voir *RB.*, 1892, p. 369.

(3) Voir *Échos d'Orient*, VI, 1903, pp. 1-16; 161-174 — étude superficielle, plusieurs fois rééditée sans amélioration appréciable.

selle parmi les techniciens. A l'instigation de Clermont-Ganneau, pour tenter de la contrôler, le *Palestine Exploration Fund* avait fait pratiquer, dès 1897, un sondage à la recherche de l'hypogée davidique (1); mais comme il ne répondait pas aux indications que le maître français avait suggérées, celui-ci persuada le baron E. de Rothschild d'acquérir, sur la colline orientale, des terrains où les fouilles plus méthodiques ne purent être inaugurées qu'en 1913, sous la direction du capitaine R. Weill, du génie militaire français. Cependant la mission anglaise privée dite « Mission Parker » avait réalisé déjà, de 1909 à 1911, des trouvailles archéologiques de nature à projeter sur le problème d'utiles lumières (2). Un mémoire du prof. G. Dalman, directeur de l'Institut évangélique allemand en Terre Sainte, hasarda vainement une théorie concordiste localisant sur Ophel le Sion religieux, et sur la grande colline traditionnelle un Tout-Jébus administratif, commercial et mondain (3); sa tentative recueillit fort peu d'adhérents compétents. Dès le lendemain de la première guerre mondiale le Service des antiquités de l'administration mandataire anglaise fit inaugurer des fouilles systématiques poursuivies de 1923 à 1927, avec des résultats propres à fixer avec évidence le berceau de Jérusalem sur la colline d'Ophel; mais par malheur elles furent trop vite interrompues.

Par une assez piquante réaction contre les traditionalistes, qui jadis s'étaient indignés de l'exiguïté de ce Mont Sion et de la primitive Cité de David, tend de nos jours à s'accentuer un retour à la théorie paradoxale qui déclarait la Ville Sainte confinée sur l'humble colline orientale dans toute la durée de son existence antérieure à l'époque hellénistique. C'est, je crois, le prof. A. Alt qui la tira des oubliettes et entreprit de lui donner corps, à la suite des fouilles méthodiques initiales sur le coteau d'Ophel. Dans une monographie intitulée « Ascension de Jérusalem » (4), il s'attachait à démontrer que rien ne prédestinait Jérusalem à devenir une capitale de quelque importance. Éliminant la théorie dualiste de Dalman, parce que dénuée de tout fondement et viciée par de radicales impossibilités, il faisait valoir qu'au témoignage des fouilles contemporaines dans les « villes du fer », cette double cité aurait été « beaucoup trop grande ». Il affirmait catégoriquement d'ailleurs que la colline haute occidentale n'avait fourni jusqu'à ce jour aucun vestige antérieur à l'époque

(1) Cf. Bliss-Dickie, *Excavations at Jerusalem*, p. 230 ss.
(2) Cf. Vincent, *Jérus. de l'Anc. Test.*, p. 616 et les planches afférentes.
(3) Dalman, *Palästinajahrbuch*, XI, 1915, pp. 78-83.
(4) A. Alt, *Jerusalems Aufstieg*, *ZDMG.*, t. **79**, 1925, pp. 1-19.

hellénistique. Sa description sommaire de l'éperon jébuséen s'ornait d'une interprétation édulcorée de la fatidique *Schlucht* de Guthe, réduite à un vague « pli de terrain » sur le versant oriental, en opposition à celui de l'occident, que Macalister avait baptisé « Vallée de Sédeq », pour délimiter au N. cette croupe escarpée choisie jadis pour habitat par un petit clan jébuséen. Telle en était l'insignifiante exiguïté qu'aux jours de la conquête les tribus israélites ne s'étaient pas attardées à réduire cette minuscule acropole orientée vers le désert; elle subsistait donc comme une enclave négligeable entre Benjamin et Juda. Le coup d'œil politique de David transforma soudainement les destinées du site. Quand les tribus du N. et du S. se furent unies sous son sceptre, il devina que Jérusalem serait une résidence beaucoup mieux appropriée qu'Hébron, trop excentrique à son royaume dilaté. Pour expulser le clan cananéen il eut soin de ne pas employer ses hommes d'armes de toutes les tribus. Le coup de main audacieux d'un officier de sa garde privée le mit en possession de la « citadelle-Sion », et la petite acropole devint son fief personnel, une sorte de domaine royal neutre, dont il transforma le nom en « Cité de David ». L'avenir justifia sa géniale intuition, sans imposer la moindre nécessité d'amplifier ce fief royal, jusqu'au jour où l'hellénisme envahissant eut introduit en Palestine la notion nouvelle de la *Cité* — πόλις —.

Ce raccourci tendancieux faisait trop bon marché des données bibliques sur l'origine et le caractère de la Cité de David primitive, et manquait totalement de preuves concrètes d'archéologie. M. le prof. Alt crut bientôt en pouvoir produire qu'il estimait décisives en faveur de la théorie qui lui était chère d'une Jérusalem, ville-État, développée pour ainsi dire en vase clos, sur la petite colline orientale. Les fouilles anglaises de 1927 révélèrent, à l'angle N.-O. de l'antique Cité davidique, une grande porte de rempart plusieurs fois restaurée, débouchant sur le Tyropœon (1). Il s'empressa de l'identifier rondement avec la « porte de la Vallée », repère-clef dans la restauration des murailles par Néhémie, dont il considère à juste titre les *Mémoires* comme une source scripturaire de premier ordre pour la connaissance de Jérusalem postexilique (2). La Vallée, dans la terminologie biblique, étant normalement Hinnom, au flanc occidental de l'acropole jébuséenne, c'est-à-dire le Tyropœon, puisque

(1) Voir J. W. Crowfoot, *QS.*, 1927, pp. 178-183; 1928, pp. 9-27; mais surtout le compte rendu définitif de la campagne par J. W. Crowfoot et G. M. Fitzgerald, *PEF. Annual*, V, 1929.

(2) Voir A. Alt, *Das Taltor von Jerusalem*, *Palästinajahrbuch*, XXIV, 1928, pp. 74-98.

la ceinture des remparts néhémiens s'ouvre et se ferme sur ce repère, Alt en déduit de façon péremptoire que, même après l'Exil, la métropole n'excédait pas la superficie de la colline orientale, autour de laquelle il entasse à nouveau toutes les autres indications chorographiques de Néhémie, comme naguère le Rév. Sayce et le P. Germer-Durand.

Cette théorie topographique, dotée maintenant de preuves archéologiques estimées décisives par l'autorité notoire de M. le prof. Alt, ne pouvait manquer de faire école (1). Aussi ne sera-t-il pas superflu d'examiner d'un peu plus près ses prétendues preuves; à savoir :

1° La modique superficie de toutes les villes de l'époque du Fer exclut un développement quelconque de Jérusalem monarchique sur la colline occidentale, qui n'a d'ailleurs fourni aucun vestige plus ancien que l'ère hellénistique.

2° La porte de la Vallée ne peut être que la porte découverte par Crowfoot sur la vallée du Tyropœon *Gê ben Hinnom*.

3° Les remparts restaurés après l'Exil se localisent exclusivement sur la colline orientale, et l'absence de tout vestige pré-hellénistique est à nouveau présentée comme un axiome en conclusion apodictique.

Aux yeux de M. Alt, sa première preuve était si péremptoire qu'il n'éprouvait pas le besoin de la documenter : tâche érudite à laquelle ont cru devoir suppléer quelques-uns de ses adhérents, Procksch en particulier et surtout Galling, à grand renfort de chiffres d'arpentage. Voici bien des années que l'exiguïté des anciennes villes cananéennes, y compris Jérusalem en existence au III^e^ millénaire, avait été mise en relief, il est vrai sans distinction des périodes historiques (2). Chacun sait aujourd'hui qu'à l'époque du Fer, c'est-à-dire

(1) J. Hempel s'y ralliait immédiatement (*ZAW.*, XLVI, 1928, p. 64), non sans estimer « vraisemblable », avec le P. Germer-Durand, l'hypothèse fallacieuse de quelque agglomération pré-macchabéenne isolée sur la colline occidentale. Pour O. Procksch, en 1930 (*Palästinajahrbuch*, XXVI, pp. 12-20), la thèse de Alt était décisive; il l'agrémentait toutefois de la suggestion bizarre que les Jébuséens, expulsés par David et parqués sur la colline occidentale, auraient constitué un quartier *plébéien*, en face de la *ville patricienne* : écho pittoresque d'une fantaisie de Dalman. En 1931, K. Galling préconisait la soi-disant démonstration de Alt, mais trouvait nécessaire de la nuancer par deux curieuses enclaves sur la colline occidentale : une au N.-O. dans la région de la *Mišneh* biblique, l'autre au S.-O. pour englober la piscine de Siloé (*ZDPV.*, LIV, pp. 83-90 et pl. 7; cf. *Biblisches Reallexikon*, 1937, col. 297-307, article *Jerusalem*). Tout récemment M. Avi-Yonah, de l'Université hébraïque, dans un article intitulé : *The Walls of Nehemiah — a minimalist View* — (*Israel Exploration Journal*, IV, 1954, pp. 239-248 — et plus brièvement dans *Jerusalem. The Saga of the Holy City*, 1954, p. 17 s.) s'est fait le champion convaincu de la *minime* « Jérusalem du Premier Temple », dont il déclare qu'elle est « peut-être largement hypothétique mais du moins aussi logique et convaincante » que les essais variés d'enfler sa superficie « dix fois plus que celle de n'importe quelle autre ville de l'âge du Fer connue de nous » (p. 248)...

(2) Voir Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, 1907, p. 27 s.

à partir du XII^e siècle, peu après la conquête du pays par les Israélites, les villes nouvellement fondées ou restaurées avaient conservé ce caractère général, malgré les variations imposées par leur situation et leur importance respectives.

Toutefois, avant d'assimiler avec rigueur Jérusalem à toutes les autres, pour exclure d'emblée tout développement notable de sa superficie hors des étroites limites de son berceau jusqu'à l'ère hellénistique, on ne devrait pas perdre de vue qu'en dépit de sa situation géographiquement peu favorable, vers la fin du XI^e s. la clairvoyance politique de David en avait fait la métropole du royaume unifié sous son sceptre durant deux générations très prospères. Dès les dernières décades du X^e s., après la scission des tribus en deux royaumes rivaux, les tribus du N. constituant le royaume d'Israël fixèrent leur nouvelle capitale dans l'antique Tirṣah = *Tell el-Far'ah*, au N. de Naplouse, dont l'exploration actuellement en cours n'a pas encore précisé le développement qui en résulta, mais a souligné le progrès remarquable du nouvel urbanisme qui s'y manifesta (1). Une quarantaine d'années plus tard, Omri la transféra sur la royale colline de Samarie, site plus avantageux, dont l'altière plate-forme et les rampes supérieures molles offraient à son installation un espace beaucoup plus vaste, plus cohérent surtout, que le coteau modique et très escarpé de Jérusalem primitive, lorsqu'il devint la « Cité de David », c'est-à-dire la métropole unique alors, dont le peuplement développé et le rôle nouveau requéraient fatalement une extension spatiale. Si l'on veut bien considérer d'autre part que, dès le règne de Salomon, l'aménagement du sanctuaire national et d'un nouveau palais royal couvrit sur la colline orientale, au N. de la ville proprement dite, une superficie plus vaste que celle de la Cité davidique, il devient évident que toute extension ultérieure de la métropole judéenne impliquait la nécessité d'en élargir l'enceinte sur le seul côté relativement accessible à travers le Tyropœon sur la colline occidentale. Ainsi du reste l'a compris Galling, adepte pourtant convaincu de la théorie d'A. Alt, puisqu'il n'hésite pas à y déroger par sa suggestion d'agrandir Jérusalem, dès le IX^e s., par de notables enclaves sur la colline de l'Ouest, ce qui ne le détourne pas de proclamer sa confiance dans l'objection théorique tirée de l'exiguïté des villes du Fer (2). On examinera tout à l'heure le *slogan* de l'inexis-

(1) Voir le cinquième rapport préliminaire du P. R. DE VAUX, *RB.*, 1955, pp. 541-589.
(2) Cf. *Archiv für Orientforschung*, XVII, 1956, p. 397. Voir dans son plan de 1937 le développement de Jérusalem qu'il juge plus « organique » au-delà du Tyropœon, dans *Bibl. Reallexikon*, pp. 301-302.

tence de tout vestige pré-hellénistique par quoi M. Alt prétendait corroborer sa première et fondamentale preuve.

La seconde est plus spécieuse en apparence. Si je ne me trompe, aucun texte biblique antérieur à Néhémie et aux Chroniques n'autorise à donner le nom de « Porte de la Vallée » à celle que M. Crowfoot a découverte dans le rempart à l'angle N.-O. de la primitive « Cité de David ». Il est hors de doute au contraire qu'avant la conquête israélite, le ravin dit « Gê Hinnom » qui limitait à l'O. l'enclave jébuséenne entre les futures tribus de Benjamin à l'E. et de Juda à l'O. était le Tyropœon (1). Le problème est donc de savoir si, pendant le demi-millénaire qui sépare la conquête de Jérusalem par David et l'Exil, cette désignation chorographique est demeurée tellement immuable qu'aux jours de Néhémie le Tyropœon puisse encore être envisagé comme *la* Vallée par antonomase.

Des données bibliques très positives m'ont depuis longtemps persuadé qu'elle a progressivement glissé vers une autre vallée dont le vocable ancien ne nous est pas connu : ce ravin précipitueux appelé *ouâdy er-Rabâby* dans la toponymie arabe, qui contourne par le S. et par l'O. la grande colline occidentale et, sous son appellation religieuse de « la Géhenne », perpétue communément l'écho déformé de *Gê Hinnom* (2). Qu'on se remette en mémoire l'introduction à Jérusalem du culte barbare et licencieux de Moloch par divers rois idolâtres et qui atteignit sa plus lugubre vogue sous Achaz et Manassé. Le centre en était fixé à Topheth, dans l'estuaire du Tyropœon, au milieu du vallon spacieux où confluaient sur le torrent du Cédron ses deux vallées tributaires : le Tyropœon et le *Rabâby*. Vainement les prophètes, Jérémie surtout, avaient multiplié leurs douloureuses invectives et fulminé l'imminence des plus terribles châtiments divins. Le jour vint où les armées de Nabuchodonosor transformèrent le site agréable de Topheth et son installation licencieuse en un charnier lugubre où les cadavres humains s'amoncelèrent, faute d'espace pour les ensevelir. Le désespoir de Jérémie ne connut plus de bornes. Yahvé cependant illumina enfin le regard de son prophète par la vision consolante d'une Jérusalem restaurée, qui serait tout entière consacrée au Seigneur. Les termes dans lesquels Jérémie la décrivit ne sont pas du tout le rêve apocalyptique préconisé jadis par une hypercritique outrancière, mais l'attestation précise et relativement détaillée des limites concrètes que Jérusalem avait atteintes au moment du désastre, et dans lesquelles elle devait renaître comme

(1) Cf. Vincent, *Jérusalem antique*, 1912, pp. 111-118 et fig. 23.
(2) Voir *Jérus. antique*, pp. 124-134.

un domaine théocratique exclusif (1). Or ces limites englobent nettement le massif méridional de la colline occidentale, depuis le Gareb jusqu'aux vallées « de la cendre et des cadavres », c'est-à-dire l'ancien Topheth, et l'ancienne Cité de David jusqu'au Temple. C'est dans ce circuit topographique immédiatement antérieur à l'Exil que doit être cherchée la Porte de la Vallée, dont M. Alt prétend localiser les traces sur le Tyropœon, environ 500 mètres au Nord de Topheth. Sa deuxième preuve d'une soi-disant immutabilité spatiale de la primitive Cité de David est par conséquent fort précaire, et la confiance qu'il puise dans sa troisième preuve va se révéler non moins fallacieuse.

En effet, sa tentative de confiner sur le coteau d'Ophel tous les repères chorographiques de la restauration néhémienne renouvelle la gageure stérile superficiellement risquée plusieurs fois déjà dans le passé, mais à laquelle il estime pouvoir donner des bases positives, scripturaires et archéologiques. Il part de l'idée fort juste que la primitive Cité de David sur l'esplanade centrale d'Ophel dut à peu près nécessairement avoir, à l'angle N.-O. de son enceinte, une porte ouvrant sur la vallée —*gê*— de Hinnom, comme on sait depuis longtemps qu'elle en avait une, à l'angle opposé, sur le torrent — *naḥal* — du Cédron, en face de la fontaine de Gihon. Avec sa brillante érudition, il accumule de laborieux développements tendant à suggérer que l'installation royale n'entraîna pas l'extension urbaine qu'on s'est si souvent empressé d'imaginer. Le peuplement nouveau se réduisit à la cour, à la garde personnelle du monarque, aux rares fonctionnaires de l'administration centrale, à quelques artisans et commerçants; mais on ne voit pas qu'un afflux quelconque de population ait déserté son avantageux domaine privé dans les diverses tribus, pour venir s'entasser dans cette austère et étroite acropole. Son développement normal ne pouvait au surplus se réaliser que sur la croupe de la colline elle-même; tout essai de déborder la puissante ceinture des vallées qui l'enserraient à l'E., au S. et à l'O. eût été tout bonnement de nature à compromettre sa sécurité. Les seuls agrandissements attestés par la Bible et l'archéologie furent donc, en toute l'ère monarchique : au N., la création du vaste sanctuaire, au S. l'aménagement des deux piscines avec leurs murailles protectrices. M. Alt en aperçoit la preuve décisive dans la restauration néhémienne. Au lieu néanmoins d'aborder une enquête méthodique sur les opérations de Néhémie, qui l'eût contraint de se préoc-

(1) Voir Vincent, *Jérus. de l'A. T.*, II, 1956, pp. 650-654.

cuper de la mystérieuse « Fontaine du Dragon », premier jalon de la reconnaissance nocturne préliminaire, entre la porte de la Vallée et la porte Sterquiline (1), il débute d'emblée par le rappel des 1 000 coudées — 500 mètres environ — mentionnées entre ces deux portes dans le détail de la reconstruction (2). Ce chiffre constitue le pivot fondamental de sa confiante démonstration. Il le constate approximativement en effet entre la porte Crowfoot, qui représente fermement à ses yeux la porte de la Vallée, et la porte Sterquiline, qu'il identifie sans la moindre hésitation avec celle exhumée naguère par Bliss à l'extrême pointe S.-E. de la grande colline. Il ne s'embarrasse pas d'examiner si l'une et l'autre présentent de clairs vestiges techniques d'une restauration néhémienne (3); la distance qui les sépare lui suffit pour esquisser maintenant la reconnaissance nocturne qui a précédé les travaux : Néhémie, sorti par la porte du Tyropœon, longe extérieurement la muraille par le ravin, non sans dévier quelque peu sur les basses rampes de la colline occidentale devant le mur qui protège les piscines. A la porte Sterquiline il contourne l'enceinte par le S. jusqu'à la piscine du Roi, où l'entassement des décombres l'oblige d'abandonner sa monture et de continuer à pied son inspection en remontant par le torrent du Cédron; mais bientôt il rebrousse chemin pour retrouver sa monture et revenir à son point de départ. Là se borne la preuve scripturaire et archéologique déclarée concordante que l'enceinte restaurée par Néhémie se trouvant à l'orient du Tyropœon sur une longueur de 500 m fournit enfin une « base topographique ferme » pour restreindre Jérusalem ancienne à la colline orientale.

(1) *Néh.*, II, 13.

(2) *Néh.*, III, 13. Alt ne s'inquiète nullement de situer l'ample douzaine de sections réparées depuis le N. du Temple jusqu'à la porte de la Vallée : vv. 1-12. Un de ses plus chauds partisans, M. K. Galling, a si bien senti le vice radical de cette omission qu'il s'est efforcé de répartir le labeur de ces multiples équipes passées imprudemment sous silence autour d'une vaste enclave urbaine développée « du IX^e^ au V^e^ siècle » sur la grande colline à l'occident du Tyropœon, en face du Temple, et correspondant partiellement à la *Mišneh* de l'époque monarchique.

(3) Tout au plus signale-t-il incidemment que les « puissantes tours latérales » de la porte du Tyropœon peuvent difficilement être autre chose que les tours construites par Ozias sur la porte de la Vallée, d'après *II Chron.*, XXVI, 9 (*Pal. jahrb.* XXIV, 1928, p. 98; cf. p. 87). Tout autre était l'avis très motivé des savants explorateurs, qui classaient ces « tours » aux premiers siècles du Fer; voir *PEF. Annual*, V, 1929, p. 22 s. Je le crois d'autant mieux fondé que je classerais volontiers moi-même ces massives structures au Bronze III. Leur appareillage à sec, en gros blocs épannelés, et leur épaisseur énorme de 8,40 m les assimile à d'autres sections des dernières murailles cananéennes de Jérusalem; cf. VINCENT, *JAT.*, II, 1956, p. 619, n. 4. Elles n'ont en tout cas rien de commun avec aucune structure israélite contemporaine d'Ozias, au VIII^e^ s. Pas plus du reste que les fouilleurs, je n'ai pu saisir, dans la complexité de cette porte, quelque trace évidente des réparations néhémiennes si caractéristiques en maint autre point de l'enceinte; cf. *Annual* V, p. 20.

Une critique approfondie de cette conception de l'enceinte néhémienne exige naturellement une étude détaillée du texte des *Mémoires*. Le lecteur intéressé la trouvera largement réalisée dans *Jérusalem de l'Ancien Testament* (1), avec des conclusions fort différentes livrées à son jugement. Mais M. Alt ayant estimé corroborer sa thèse topographique par l'assertion très catégorique et maintes fois réitérée que la colline occidentale n'a fourni jusqu'ici absolument aucun vestige archéologique antérieur à l'ère hellénistique, l'obligation m'incombe maintenant d'examiner cette affirmation, qui prend de nos jours le caractère d'un axiome évident.

A commencer par quelques données bibliques suggestives d'une extension urbaine sur la grande colline de l'O. dès la haute époque monarchique, il faut se remettre en mémoire *II Rois*, XIV, 13 et le texte parallèle de *II Chr.*, XXV, 23. Presque au début du VIII^e^ s., Joas roi d'Israël provoqué par Amasias roi de Juda le fait prisonnier dans une bataille à Beth Šémèš et l'amène captif à Jérusalem, pille la ville et le Temple, et avant de se retirer détruit 400 coudées — soit environ 200 m — dans le rempart, « depuis la Porte d'Éphraïm jusqu'à la Porte de l'Angle ». Il est hors de doute que cette large brèche a pour but de rendre la ville accessible de plain-pied à n'importe quel assaillant sur son front le plus vulnérable, par conséquent au Nord; la Porte d'Éphraïm le préciserait du reste s'il en était besoin, car selon toute vraisemblance elle tirait son nom du district septentrional relativement lointain où conduisait la route dont elle marquait le point de départ (2). Une localisation sur la colline orientale au N. du Temple de Salomon, possible en principe, est exclue par l'impossibilité de trouver, sur l'étroite échine du Bézétha, les 200 m requis entre la Porte d'Éphraïm qui serait plus ou moins médiane sur ce front et une Porte de l'Angle située à l'Est ou à l'Ouest. Il existe au contraire, sur la grande colline de l'Ouest, une vieille porte fortifiée, remaniée à l'époque romaine et connue sous le nom de *La Bašourah* (3). Située environ 250 m en droite ligne à l'orient de l'actuelle porte de Jaffa, elle se trouve à la crête de l'éperon N.-E. de ce que Josèphe appelait la ville Haute et s'encadre dans le tracé d'un rempart qui barre la croupe rétrécie reliant le Gareb à la spa-

(1) T. I, 1954, pp. 237-259 et pl. LXI.

(2) Cette interprétation du vocable est admise incidemment par M. Alt (*PJB.*, 1928, p. 88), bien que je n'aie pas su découvrir où il envisage de situer la porte elle-même.

(3) Voir *JAT.*, I, pp. 52-56, pl. II, E 6; cf. pl. XXXI. Son identification avec la Porte d'Éphraïm est étudiée (*op. cit.*, p. 252 s.), à propos de sa mention par *Neh.*, XII, 39 dans le texte massorétique embarrassé par le transfert de cette porte dans une plus récente enceinte septentrionale dite de la *Mišneh*.

cieuse esplanade méridionale, et se coude presque à angle droit vers le S. par la berge de l'*ou. Rabâby*. La date archaïque de ce rempart sera établie tout à l'heure; on se contente pour le moment de faire observer qu'en aucun autre point la brèche de Joas ne pouvait être plus efficace pour mettre la ville à la merci d'un assaillant. Pour écarter toute idée de chercher la Porte de l'Angle à l'orient de la Porte d'Éphraïm, il suffit de considérer qu'un espace de 200 m la reculerait dans le creux du Tyropœon sous le mur du Temple, c'est-à-dire en un point aussi peu propice à sa désignation qu'à sa sécurité. Reportée à l'O., elle se localise spontanément à l'angle du vieux rempart, sur l'emplacement même que Néhémie signale (III, 11) sous le vocable nouveau de « Tour des Fours », vocable pittoresque et populaire que lui avait apparemment valu sa fortification par Ozias (1).

A ce premier indice scripturaire fort concret de l'extension de Jérusalem à la colline occidentale dès le commencement du VIII^e^ s. s'ajoute un peu plus tard l'existence du « redoublement » de la ville, explicitement attesté sous le règne de Josias. Après la découverte de la Loi pendant les réparations du Temple, une solennelle ambassade royale vient consulter la prophétesse Houldah, qui habitait dans « la ville neuve » (2). Son origine exacte n'est pas chiffrée, bien qu'il soit vraisemblable de la reculer pour le moins à la fin du VII^e^ siècle. On sait en effet par Néhémie (3) qu'elle a des portes, par conséquent un rempart, et ce second rempart est attribué clairement à Ézéchias, parmi les mesures de défense de la métropole qu'il prit devant la menace de l'invasion de Sennachérib en 701 (4). Pas n'est besoin de rappeler que cette « autre muraille », extérieure à celle qu'il se contente de restaurer parce qu'elle existait depuis un siècle au moins, ne peut être située que sur le front septentrional. Elle correspond manifestement à celle que Josèphe a décrite comme la « seconde enceinte », dont il n'y a pas lieu de discuter ici le tracé développé tout entier sur la grande colline occidentale (5).

(1) Ces localisations sont adoptées par des spécialistes comme Guthe (*Bibel Atlas*[2], 1926, pl. 7) et Dalman (*Jerus. und sein Gelände*, 1936; enceinte de Néhémie dans la carte générale). Je laisse volontiers au lecteur érudit le soin d'apprécier si des auteurs modernes les ont avantageusement remplacées. Galling par ex. (*Bibl. Reallexikon*, 1937, col. 303) les situe sur le front N. de son enclave occidentale **B** — n^os^ 2 et 3 de son plan. — Avi Yonah (*Israel Exploration Journal*, IV, 1954, p. 240, fig. 1) place la P. d'Éphraïm entre les tours Méah et Hananéel, et la P. de l'Angle à 200 mètres au S., le long du Tyropœon. Voir ses explications, p. 242 s.

(2) La Bible l'appelle ici *ham-Mišneh*, *II Rois*, XXII, 14 et dans le récit parallèle, *II Chron.*, XXXIV, 22; cf. *Soph.*, I, 10; mais elle dira tout court *'ir Mišneh* dans *Néh.*, XI, 9.

(3) *Neh.*, III, 3 et 8.

(4) Voir *II Chron.*, XXXII, 6.

(5) Il a été longuement étudié dans *JAT.*, I, pp. 90-113, avec toute la documentation graphique utile.

Ces données scripturaires sont à confronter maintenant avec le témoignage de l'archéologie, déclaré catégoriquement de nos jours absolument inexistant avant l'ère hellénistique et macchabéenne.

En 1894, la Société du *Palestine Exploration Fund*, désireuse d'éclairer par des faits positifs la controverse aiguë suscitée par le récent transfert scientifique de Sion de l'O. à l'E., entreprit de grandes fouilles dont l'objectif était de déterminer « le tracé du rempart méridional de Jérusalem aux diverses périodes de son histoire ». Poursuivies trois années durant, sous la direction de l'archéologue américain Fr. J. Bliss, formé naguère à l'école de Flinders Petrie, et de l'éminent architecte anglais Arch. C. Dickie, ces fouilles mirent au jour le tracé complexe d'un rempart développé de façon continue depuis le saillant rocheux, dit « Escarpe de Maudslay » dans l'établissement Gobat, par les rampes de la colline et à travers l'estuaire du Tyropœon jusqu'au rempart S.-E. d'Ophel (1). Dans ses conclusions définitives Bliss assignait la première phase de ce rempart à « la période des rois de Juda » : que les topographes et archéologues de métier sanctionnèrent, en s'efforçant d'en restreindre l'imprécision.

Longtemps auparavant, quelques travaux accidentels avaient mis au jour, environ 450 mètres à l'orient de la Citadelle, une section de courtine antique et deux tours haussées sur une puissante escarpe rocheuse avec une porte. Ces tronçons de murailles s'alignant correctement sur le grand viaduc exploré par Warren à travers la vallée centrale du Tyropœon et soudé à l'enceinte occidentale du Haram, des techniciens notoires en avaient déduit l'existence d'un premier rempart septentrional de la Ville Haute. Le raccord de ces éléments à la longue ligne méridionale découverte par Bliss restituait avec une solide vraisemblance le plus ancien rempart de la ville agrandie par les rois de Juda.

Cette interprétation devenue presque courante, et tout au plus récusée par quelques adeptes du *slogan* téméraire de l'inexistence de tout vestige antérieur au second siècle avant notre ère, parut annihilée soudain au nom même de l'archéologie compétente. Sur la base de ses diligentes fouilles dans l'antique Citadelle, M. C. N. Johns, du Service des Antiquités, crut pouvoir déclarer que les fouilles de Bliss n'avaient découvert aucun tronçon de maçonnerie plus ancien que l'ère hellénistique, voire même la période maccha-

(1) Voir Bliss-Dickie, *Excavations at Jerusalem*, 1894-1897, publié par le *PEF.* en 1898. C'est ce compte rendu définitif très illustré qui a servi de base à l'étude de ce rempart dans *JAT.*, I, 1954, pp. 64-89, pl. II, D-G 9; cf. pl. XX s.

béenne (1). Son jugement si décidé fut aussitôt proclamé de confiance le verdict authentique et définitif de l'archéologie.

La mode paraît être aujourd'hui de faire naître l'archéologie scientifique dans les vingt-cinq dernières années. Survivant attardé d'une génération presque éteinte, j'applaudis plus chaleureusement que tout autre aux merveilleux progrès qu'elle a réalisés dans cet « âge d'or »; je souhaiterais pourtant lui voir conserver pour les pionniers un peu d'indulgente équité, qu'on ne trouve guère dans le jugement radical de M. Johns au sujet des conclusions de Bliss et Dickie sur leurs recherches dans le rempart méridional. Il les déclare nulles d'après deux arguments tirés de la poterie et de l'architecture. Ayant eu l'avantage de suivre de fort près ses fouilles de la Citadelle, comme autrefois celles de Bliss-Dickie, je garde la conviction que ses deux arguments ne sont pas du tout efficaces. En fait, M. Johns a loyalement annihilé lui-même la portée du premier, en reconnaissant que de notables éléments de la poterie découverte autour de la muraille méridionale peuvent suggérer l'habitation de la colline « tout au moins vers la fin de la Monarchie » (2). Bliss avait pris soin d'expliquer la parcimonie fatale et le bouleversement de la céramique dans des fouilles pratiquées sur la ligne d'un rempart restauré à des époques fort différentes, et j'ai eu plus récemment l'occasion de constater le bien-fondé de cette observation (3). Je regrette cependant tout le premier que Bliss n'ait pas cru devoir enregistrer les modiques et copieux tessons des diverses phases du Fer dont j'ai manipulé moi-même avec curiosité maints exemples dans mes fréquentes visites au chantier. Mais puisque M. Johns a pratiquement détruit l'efficacité de sa preuve tirée de la céramique, il serait oiseux d'y insister.

Reste par conséquent son appréciation de la maçonnerie, fondée sur l'examen des rares sections pitoyablement délabrées demeurées visibles de son temps, et sur les graphiques de Dickie, d'ailleurs de tous points excellents, bien que l'éminent technicien ait affiché souvent un curieux scepticisme sur la valeur chronologique des critères architecturaux (4). En contraste avec Dickie, M. Johns leur attribue la plus décisive rigueur. Néanmoins il ne s'embarrasse pas de les mettre en évidence par une analyse méticuleuse, documentée par des graphiques; des notations superficielles sur le choix, le calibre, le traitement des matériaux et les modalités d'appareillage

(1) *QDAP.*, XIV, 1950, p. 152.

(2) *QDAP., loco laudato :* « ... would go to show that the western hill was inhabited at least towards the end of the Monarchy ». Cf. p. 130 quelques détails sur cette poterie juive.

(3) Voir Bliss-Dickie, *Excav.*, p. 260 s. Cf. Vincent, *JAT.*, I, p. 132 ss.

(4) Voir Dickie, *Excavations...*, pp. 273-283.

lui paraissent suffisantes pour caractériser toutes les sections du rempart méridional; et pour concrétiser leur soi-disant similitude avec les murailles découvertes dans la Citadelle, il se contente de quelques passes avec des chiffres de références aux dessins de Dickie, que bien peu de ses lecteurs confiants seront en mesure ou prendront soin de contrôler. Une étude détaillée de ces maçonneries au cours de la fouille et persévéramment réitérée sur les excellents relevés de l'architecte anglais m'a conduit à une appréciation tout autre, dont il n'y a pas lieu de refaire ici le copieux exposé (1), mais qui fait remonter l'origine de cette ligne aux premiers siècles de la monarchie judéenne et la raccorde, par la double ligne barrant l'estuaire du Tyropœon, à l'enceinte orientale d'Ophel, où reparaissent des maçonneries semblables, que M. Johns ne prétend apparemment pas assigner à l'époque macchabéenne.

Si je n'ai jamais marchandé ma plus sincère admiration pour la parfaite méthode de fouilles de mon savant ami, je ne puis toutefois pas avoir invariablement une ferme confiance dans ses critères archéologiques et ses interprétations historiques. C'est ainsi que dans son magnifique chantier de la Citadelle, où d'ailleurs il a signalé lui-même de la poterie de l'époque moyenne du Fer, mais aucune maçonnerie plus ancienne que le second siècle avant notre ère, je crois discerner clairement quelques vestiges de structures préexiliques, et surtout une longue section de muraille typique de la restauration néhémienne (2). On retrouve donc à la Citadelle, qui marque précisément l'angle N.-O. du plus ancien rempart de Jérusalem israélite, les mêmes indices architecturaux que tout le long de sa ligne méridionale.

Contentons-nous de mentionner que les sections antiques de ce rempart signalées sur le front N. sont gratuitement éliminées par M. Johns : celle de la rue *Dawaïyeh* comme un tronçon de retranchement du camp romain après 70, et celle du grand viaduc dans le thalweg du Tyropœon comme n'ayant aucun caractère de rempart (3). Il est pour le moins fort étrange que les témoins de la découverte accidentelle en 1848, contrôlés du reste un peu plus tard par M. de

(1) Voir *JAT.*, I, pp. 72-80, fig. 22-29 reproduisant les maçonneries caractéristiques très nuancées.

(2) Cf. *JAT.*, pp. 227 ss., pl. LVI, LVII, 2, LVIII, 1 et LX; cf. p. 673 ss. — M. Crowfoot (*Antiquaries Journal*, XXXVI, 1956, p. 81) conteste ce diagnostic, parce que j'aurais ignoré certaine structure identique de Samarie qu'il est impossible de considérer comme israélite. J'avoue ne l'avoir jamais aperçue dans mes visites à ce splendide chantier où M. Crowfoot m'a tant de fois si aimablement accueilli; et faute de toute référence, je n'ai pu réussir à la découvrir dans son excellent ouvrage sur *Les constructions de Samarie.*

(3) *QDAP.*, XIV, 1950, p. 125.

Vogüé et les officiers du *Survey* (1), aient pu se méprendre si lourdement sur la nature d'une maçonnerie qu'ils comparaient d'emblée aux plus monumentales assises de ce qui passait alors pour la Tour de David. Et voit-on la légion X^e^, campée dans les ruines, s'imposant le labeur de hausser son retranchement sur une escarpe rocheuse de 12 mètres de hauteur?... Quant au mur très massif aperçu en 1931 sur la berge occidentale du Tyropœon, renforcé sur sa face intérieure par un énorme glacis qui l'assimile au rempart méridional dans l'estuaire de la même vallée (2), il est par trop insuffisant d'en nier la nature par une vague référence à un article de M. Hamilton où il n'a même pas été pris en considération.

Il s'imposait de serrer de près les récentes objections d'apparence technique opposées par l'archéologie dernier cri à l'origine israélite du premier rempart englobant la colline occidentale. Par contre, celles qui prétendent annihiler l'antiquité de l'enceinte de la *Mišneh* biblique, c'est-à-dire du second rempart de Josèphe, sont si franchement précaires qu'on hésite à s'y attarder.

L'imposante section de muraille en appareil à refends de grand calibre exhumée directement au N. de la Citadelle en 1885-6, sur une longueur de 30 à 35 mètres avait été assimilée par les observateurs les plus érudits aux monumentales assises basses de la Tour de David et du Mur des Pleurs, éléments comparatifs usuels en ce temps-là; d'où leur conviction commune qu'on était en présence d'une incontestable section du second rempart. Leurs descriptions et graphiques extrêmement sommaires étaient d'autant moins de nature à créer cette évidence pour qui n'avait pas eu ce mur sous les yeux qu'il s'y mêlait des spéculations risquées sur le tracé général de ce rempart, propice ou néfaste à l'authenticité du Saint Sépulcre. Arrivé moi-même à Jérusalem cinq ans plus tard, et engagé peu après dans le relevé des anciens vestiges architecturaux de la Ville Sainte, je fus déconcerté par la pénurie de documentation technique sur cette fameuse muraille, désormais inaccessible mais autour de laquelle florissait encore un folklore abondant. Pour sortir d'embarras j'eus recours, en 1897, à la bienveillante obligeance de l'architecte Schick. Avec ses croquis partiellement inédits, complétés par de précieuses indications verbales dérivées de ses notes périodiques durant la fouille, j'établis des plans à large échelle qui lui donnèrent satisfaction, mais s'enfouirent dans des cartons jusqu'au jour où j'aurais personnelle-

(1) Cf. *Le Temple de Jérusalem*, p. 112, et *SWP. Mem. Jerus.*, p. 271.
(2) Voir *JAT.*, I, p. 56, fig. 18 et pl. XVIII s.; cf. p. 81, n. 3.

ment acquis des critères positifs sur l'évolution de l'architecture antique en Palestine.

En 1950, M. C. N. Johns, sûr de son diagnostic d'ailleurs bien fondé de certains éléments romains dans la Citadelle, n'hésita pas à y rattacher catégoriquement le vieux mur signalé jadis environ 50 m au Nord. Une simple référence à une description de Selah Merrill en 1886 constituait la base de son jugement. A son point de vue, il était invraisemblable que cette muraille fortifiée, pour parfaite qu'en soit la situation, puisse avoir rien de commun avec le second rempart de Josèphe. Il l'attribuait avec confiance « au nouveau circuit romain du IIIe ou du IVe siècle développé vers le Nord pour inclure la moitié septentrionale de l'enceinte actuelle » (1). Ce jugement, dénué de toute preuve technique, passe fréquemment aujourd'hui pour le verdict définitif de l'archéologie compétente. Dans une étude sur le second rempart, en 1954, les graphiques de 1897, dont on a dit ci-dessus l'origine, furent enfin utilisés, en soulignant à leur propos les caractères d'antiquité structurale qu'une persévérante enquête sur quantité d'exemples accessibles ailleurs avait rendus évidents pour moi, mais sans faire aucune allusion à la théorie précaire de M. Johns (2). A propos seulement de la classification d'ensemble de ses découvertes dans la Citadelle, une assez brève note exprima pourquoi j'estimais inutile de discuter son attribution paradoxale du gros mur sous *New Hotel* — devenu *Citadel Hotel* — à la tardive enceinte d'Aelia Capitolina (3). Je le crois aujourd'hui tout aussi superflu; la date d'une maçonnerie ne se joue pas aux dés, ni sur une cascade d'hypothèses, fussent-elles ingénieuses.

Revenons à l'enceinte de la *Mišneh* biblique pour l'examiner en un point de spéciale importance : la section centrale où elle coudait son tracé du N. au S. pour traverser une projection de la colline du Gareb à l'orient du *Râs*-Golgotha, c'est-à-dire le groupe très complexe de vieilles murailles disparates exhumé depuis plus de trois quarts de siècle et pieusement abrité dans l'établissement russe dit Hospice Alexandre, avec divers prolongements dans le quartier adjacent. Leur étude poursuivie des années durant m'a d'abord conduit à les enregistrer avec le plus scrupuleux détail et, grâce aux éléments comparatifs révélés par l'exploration contemporaine, m'a permis une analyse concrète de leur enchevêtrement. Dans les premiers fascicules de *Jérusalem nouvelle*, au début de 1914, était pro-

(1) *QDAP.*, XIV, 1950, p. 157 s.
(2) *JAT.*, I, pp. 96-99 et fig. 33-35.
(3) *Op. cit.*, p. 231, n. 1.

posée une dissection minutieuse qui, sous les superstructures médiévales, constantiniennes et romaines, discernait la base massive d'un rempart fondé dans des encastrures irrégulières du roc, de longues sections de ses premières assises en grand appareil à refends traité de manière typique, et flanqué à l'O. par les vestiges d'une puissante tour de même structure (1). Aucun architecte, sauf erreur de ma part, n'a entrepris de montrer l'inexactitude des critères sur lesquels reposait cette analyse; et je ne vois pas que M. Johns se soit jamais explicitement occupé de ces ruines durant son activité à Jérusalem. Tout au plus les rattachait-il tacitement peut-être à son hypothétique nouveau circuit romain du IIIe-IVe siècle, dont j'ignore s'il en a jamais essayé de concrétiser la ligne exacte. C'est néanmoins sur son unique autorité que vient de s'appuyer le R. P. Simons, pour *soupçonner* que ces grandes murailles de l'Hospice russe « ne doivent pas être antérieures au *forum* romain d'Aelia Capitolina » (2); soupçon d'autant plus illusoire que ces murailles primitives sont fort indépendantes du Forum de 135, et que Johns a parlé seulement de l'enceinte tardive d'Aelia. Il est à remarquer d'ailleurs que le P. Simons, après avoir bien voulu reproduire de confiance une fraction des relevés parus dans *Jérus. nouv.*, s'est totalement dispensé de signaler sur quels critères architecturaux il aurait étayé sa suspicion. Au surplus, il serait sans aucun intérêt, pour le but de la présente note, de discuter ce paradoxe, puisque le distingué topographe admet nettement par ailleurs l'extension antique de la Mišneh sur la colline occidentale et trace seulement son rempart sur des lignes de son choix.

Pas davantage n'y a-t-il lieu de s'attarder à la localisation absolument gratuite de la Mišneh par M. K. Galling (3). On se souvient que dans la conviction du regretté prof. Alt le développement organique de la Cité de David ne pouvait s'être effectué qu'en direction du N., tant que la colline orientale en offrirait l'espace; l'inclusion de la basse vallée du Tyropœon et d'une agglomération distincte sur la haute colline de l'O. ne pouvait être que préjudiciable à sa sécurité, et n'était d'ailleurs attestée par aucun vestige préhellénistique (4). Son disciple, M. Galling, allègue le même principe élastique

(1) *Jérus. nouv.*, pp. 40-88, avec une copieuse documentation graphique. Voir surtout, pour les caractéristiques de la maçonnerie primitive, les pp. 83-88; cf. le résumé de *JAT.*, I, 1954, pp. 104-107.

(2) Dr. J. Simons S. J., *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, p. 324 : « ... some ground for suspecting that they do not antedate the Roman *forum* of Aelia Capitolina ».

(3) *Biblisches Reallexikon*, plan de Jérusalem, pp. 302-303.

(4) Cf. *Palästinajahrbuch*, XXIV, 1928, pp. 77 ss. Il est curieux que dans son mémoire sur la porte découverte par Crowfoot à l'angle N.-O. de la Cité de David, qu'il identifie avec la Porte de la Vallée, pivot de sa théorie, M. Alt n'ait pas fait la moindre allusion à

de développement normal pour faire commencer dès le IX^e^ s. une expansion de la ville dans la courbe centrale du Tyropœon et limitée au hasard sur les rampes escarpées de la grande colline en face du Temple; mais il recule jusqu'aux jours d'Hérode tout habitat sur l'esplanade méridionale de la chaîne occidentale. On en attendra quelques indices concrets.

La conclusion que justifie la concordance des données également positives de la Bible et de l'archéologie tient en peu de mots. La Cité de David, installée dans l'acropole jébuséenne de Sion, demeura d'abord assez longtemps entassée sur l'éperon abrupt de la petite colline orientale. Il était néanmoins à prévoir qu'au cours des deux siècles suivants la métropole se dilaterait par des habitations égaillées plus au large sur la colline occidentale, et qui nécessiteraient un jour ou l'autre la protection d'un nouveau rempart. Celui-ci existait en tout cas dès le début du VIII^e^ s., au pourtour complet de la colline, puisque le roi Joas d'Israël, vainqueur d'Amasias, fit pratiquer une large brèche dans son front septentrional. Deux siècles environ plus tard, une nouvelle expansion progressive imposa la création d'un second rempart septentrional au temps d'Ézéchias, et c'est seulement vers le milieu du I^er^ s. de notre ère qu'Agrippa I^er^ entreprit d'en créer un troisième.

Jérusalem. L.-H. VINCENT, O. P.

l'importante ruine découverte dans le thalweg du Tyropœon, environ 20 m à l'occident de la porte. M. Crowfoot y voyait « une maison ou palais de dimension considérable » et la datait, comme la porte primitive, des plus anciennes phases du Fer; voir *PEF. Annual*, V, p. 23 et pl. XXII.

LE PSAUME ET LES BÉNÉDICTIONS DE MOÏSE

(Deutéronome, XXXIII).

Les difficultés textuelles et l'interprétation des « bénédictions de Moïse » ont suscité de multiples études. Selon beaucoup d'auteurs, *Deut.*, XXXIII proviendrait du royaume du Nord et daterait de l'époque glorieuse du règne de Jéroboam II (784-744) (1). Au contraire, Cross et Freedman supposent que le chapitre fut composé au XI^e^ siècle et mis par écrit au X^e^ s. par les lettrés de la cour de David et de Salomon; ils s'efforcent d'en reconstituer l'orthographe archaïque et d'y retrouver des traits d'origine ugaritique (2). D'autres, comme Steuernagel ou Pfeiffer, pensent que le psaume qui encadre les bénédictions (2-5 et 26-29) est postexilique (V^e^ s.), comme aussi peut-être la bénédiction de Lévi (8-11), si longue et si élogieuse pour la corporation lévitique. Pour quelques-uns, le psaume serait plus ancien; on a même tenté de reconstituer une strophe médiane (5 et 26) où reviendrait à deux reprises le nom de Yeshurun; les bénédictions auraient alors été intercalées plus tard au beau milieu de ce psaume très antique.

La question de chronologie est d'autant plus importante que le Pentateuque, dont de longues parties ont un caractère cultuel, ne renferme cependant aucun spécimen de psalmodie, à l'exception de ce chapitre, du cantique de Miriam (3) et du cantique de Moïse; mais ce dernier est un exposé des thèmes prophétiques, surtout dans la ligne d'Ézéchiel et du second Isaïe; il est communément daté de la

(1) Ainsi R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1941, p. 278; A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, II, 1948, p. 58. O. Eissfeldt (*Einleitung in das Alte Testament*, 2^e^ éd., 1956, pp. 272-274) admet que ce chapitre est postérieur à *Gen.*, XLIX, mais ne précise pas les dates de ces deux morceaux; certains oracles pourraient être très anciens et bien antérieurs à leur groupement actuel. — On peut consulter sur ce chapitre : P. Riessler *Bibl. Zeitsch.*, XII, 1914, pp. 195-134; K. Budde, *Der Segen des Moses*, 1922; A. Van Hoonacker, *Muséon*, XLII, 1929, pp. 42-60.

(2) F. M. Cross et D. N. Freedman, *The Blessing of Moses*, *JBL.*, LXVIII, 1948, pp. 191-210. Leur opinion est adoptée par G. E. Wright, dans *The Interpreter's Bible*, II, 1953, p. 527. Pour A. Clamer, l'ensemble date de l'époque des Juges (*La Sainte Bible*, II, *Lévitique, Nombres, Deutéronome*, 1940, p. 740). H. Junker (*Deuteronomium, Echter-Bibel*, 1952, p. 97) est du même avis. Mais, depuis longtemps, beaucoup penchent pour l'époque de Jéroboam II (ainsi Bertholet, Budde, Steuernagel). C'est la date qui sera ici retenue.

(3) Date très discutée. Les contacts caractéristiques avec *Sophonie*, *Deutéronome*, *Jérémie*, les *Ps.* XX et XXI, rendent difficiles d'en situer la composition avant le VII^e^ s.; la célèbre pâque de Josias (cf. *II Reg.*, XXIII, 21-23) lui offrait un parfait *Sitz in Leben.*

fin de l'exil, au moment où le *Deutéronome* acquiert sa forme définitive (1). Le psaume encadrant les bénédictions de Moïse constitue donc un repère essentiel dans l'histoire, actuellement si discutée, de la psalmique israélite. Sa structure et ses caractéristiques doivent en conséquence être étudiées à fond, avant tout exposé synthétique sur le développement de l'hymologie sacrée. Le milieu littéraire et l'époque qui l'ont vu naître doivent être précisés avec soin. L'idéologie qu'il renferme doit aussi être située dans le progrès des doctrines religieuses, et spécialement par rapport à la théorie en vogue sur le caractère sacré de la royauté. S'il est assez illusoire d'utiliser des psaumes dont la datation varie selon les auteurs depuis l'époque des Juges jusqu'à celle des Maccabées, en vue de reconstituer un soi-disant rituel d'intronisation de Yahvé, il y a lieu de confronter ces hypothèses avec un psaume spécialement bien daté, témoin irréfutable des idées prédominant dans le royaume du Nord peu avant sa disparition en 722.

***

Le v. 1, en prose rythmée (cadences binaires) fournit l'antécédent « fils d'Israël » au double *làmô* « pour eux »; il est donc de la même main que la suite qui obéit au rythme ternaire (les stiques disposés en retrait dans la traduction n'ont que deux accents toniques).

La première strophe imite le style théophanique du chant de Débora (*Jud.*, v, 4); ce prélude hymnico-épique, évoquant la marche au désert de Yahvé conduisant son peuple, sera imité par la prière d'Habacuc et ultérieurement par *Ps.*, LXVIII, 8 s. qui démarque tant d'écrits anciens. Il faut garder le *waw* au début du 2e et du 4e stiques; il est normal après un premier stique parallèle. Il ne faut pas lire *lànû* « pour nous » (versions, d'après 4a), ou *le ʿammô* « pour son peuple » (cf. *Ps.*, XXVIII, 8), ou voir dans *làmô* une forme pausale pour *lô* « à lui » (2). C'est pour Israël que Dieu est venu du Sinaï aux limites de la terre promise et qu'il s'est manifesté à lui durant tout le trajet de l'Exode. La suite montrera comment il est le père, le maître et le roi d'Israël, comment il sauve, protège et défend les siens. Tout ce qu'il fait, c'est pour eux.

(1) Le cantique dit de Moïse est un compendium de théologie prophétique et deutéronomique, correspondant à I-IV, 40, et rédigé peu avant la fin de l'exil comme en témoigne la finale (cf. *Is.*, XLIX, 13). Il appartient à l'édition définitive du *Deutéronome*, due aux scribes lévitiques à qui l'on doit encore l'histoire deutéronomique (de *Josué* aux *Rois*).

(2) Comme le pense P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, § 103 f. Les autres exemples sont très douteux. Dans *Gen.*, IX, 26, *làmô* peut se référer au groupe représenté par un éponyme, Sem, les Sémites; au v. 27, il se réfère à Yafet et à Sem. Dans *Is.*, LIII, 8, il faut lire *lmwt*. Dans *Is.*, XLIV, 15, le targum a lu *lô*.

Noter la progression des verbes : venir, briller (cf. *Is.*, LX, 1-12; *Ps.* XCVII, 11), resplendir (cf. *Ps.*, L, 2; LXXX, 2; XCIV, 1; *Job.*, X, 3). Ce climax marque les étapes de l'astre divin qui avance du sud vers le nord (1). *Deut.*, I, 1-2 (édition exilique) mentionne Paran, Horeb, Séir et Cadès Barné; *Num.*, XIII, 26 (tradition sacerdotale) mentionne Paran et Cadès, et *Gen.*, XIV, 6, Séir, Paran et Cadès. La quatrième étape doit être Mériba de Cadès (accusatif de lieu), nommé à la fin du v. 8 et aussi peu auparavant (XXXII, 51, passage postexilique). Le v. 17 parle des « myriades » d'Éphraïm; le mot figure ici dans le texte reçu, tandis que LXX a lu Cadès, au lieu de l'hébreu « sainteté ». On voit parfois dans le texte reçu « depuis les myriades de sainteté » une allusion à l'assemblée des anges, rapprochée aussi de l'assemblée divine des poèmes d'Ugarit; H. Cazelles pense aux « rassemblements de Cadès », les clans réunis. Il semble préférable de lire ici « à Mériba de Cadès » מְרִיבַת קָדֵשׁ; la leçon « sainteté » de l'hébreu proviendrait de l'influence de « ses saints », au v. suivant.

Avec H. Cazelles, il faut lire אַשְׁדּוֹת « les Rampes », « les Degrés » du mont Pisgah; le terme désigne ailleurs (*Deut.*, III, 17; IV, 49; *Jos.*, XII, 3; XIII, 20) les décrochements successifs du mont Nébo, face à Jéricho, où Moïse est censé prononcer ses bénédictions avant de mourir (*Deut.*, III, 27; XXXII, 49; XXXIV, 1) (2). C'est comme Mériba un accusatif de lieu. Il est normal que Moïse nomme pour finir le lieu où lui et le peuple sont arrivés, terme de la course de l'astre divin qui les accompagnait, comme une nuée lumineuse, depuis le Sinaï. Le mot ne fut plus compris; son début, *'èš*, le feu, faisait penser au buisson ardent et à la colonne de feu (cf. *Deut.*, IV, 33, 36; V, 4-5, 22, 24-26; IX, 10; X, 4), et *dat* (*Esd.*, VIII, 36; *Esther*, passim) signifie « loi » (mot persan). Le texte consonantique ne doit pas être corrigé (3).

La marche du sud au nord semble se continuer dans l'énumération des tribus. Siméon, déjà absorbé par Édom (G^A le supplée dans 6*b*), n'est pas nommé; mais on commence par Ruben, sur le territoire duquel Moïse est censé dire ses bénédictions; puis on passe à Juda; Lévi n'a pas de territoire; Benjamin est au nord de Juda; Joseph,

(1) Cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, p. 390-393. Noter que les tribus semblent citées en allant du sud au nord. Le verbe « est arrivé » devient « avec lui » dans les versions (cf. Cross et Freedman). Il est usité en ugaritique et surtout en araméen, mais se trouve aussi dans *Is.*, XXI, 12, 14. On ne peut rien en déduire sur la date du passage.

(2) Déjà P. Riessler, *art. cit.*, lit « pentes ». Cf. F. M. Abel, *Géographie*, I, p. 379.

(3) Les traductions et les conjectures sont innombrables : Asdod (Dussaud), éclairs de lumière (Smith), achéra (H. S. Nyberg, *ZDMG.*, XCII, 1938, pp. 320-344), feu ardent, de brandons, les éclairant, il plana, etc. Cross et Freedman traduisent : A sa droite s'avançaient les puissants, oui, les gardiens des peuples » (*art. cit.*, p. 199). Cf. L. Blau, dans *A. Kohut Memorial Volume*, 1935, pp. 91-108.

comme lui fils de Rachel, le suit aussitôt; après les tribus centrales (Éphraïm et Manassé), qui occupent ici la place prépondérante, sont nommés Zabulon et Issachar, Gad et les trois autres fils des servantes de Jacob, Dan (pays de Bashan), enfin Nephtali et Asher, tribus les plus septentrionales.

Le v. 3 est tout à fait obscur : « Même aimant (cf. *Eccli.*, VII, 21; verbe bien attesté en dehors de l'hébreu) les ancêtres (cf. XXXII, 50, deux fois), tous les saints sont dans ta main ». La suite, pratiquement intraduisible, a donné lieu à d'innombrables conjectures, peu satisfaisantes (1). L'adverbe initial « même », qui revient dans 28^a, peut être dû à une erreur d'audition, car le Pentateuque samaritain lit אב « père », leçon qui convient ici parfaitement. Yahvé est un père pour Israël (cf. *Deut.*, VIII, 5) et il porte son enfant dans ses bras. Ce thème est traditionnel, déjà dans la tradition yahviste : « Mon fils premier-né, c'est Israël » (*Ex.* IV, 22). « Est-ce moi (dit Moïse à Dieu), qui ai conçu tout ce peuple, est-ce moi qui l'ai enfanté, que tu me dises : Porte-le sur ton sein, comme la nourrice porte l'enfant à la mamelle, au pays que j'ai promis par serment à ses pères? (*Num.*, XI, 12). Osée, peu après notre psaume, décrira de manière touchante le comportement paternel de Yahvé : « Moi pourtant, j'apprenais à marcher à Éphraïm, je le prenais dans mes bras... j'étais pour eux comme celui qui élève un nourrisson tout contre sa joue, je me penchais sur lui et lui donnais à manger (cf. la manne, les cailles) » (*Os.*, XI, 3-4). A la suite d'Osée, Isaïe reprend ce thème (I, 2), qui devient classique (2). Or, il réapparaît ici au v. 27 : les bras séculaires (divins) soutiennent Israël. Ce thème rejoint celui du « bras étendu » qui est proprement deutéronomique (V, 15; VII, 19; IX, 29; XI, 2; édition exilique : IV, 34; cf. *I Reg.*, VIII, 42; *II Reg.*, XVII, 36). L'expression figure dans le poème à refrain d'*Is*, IX, 12-X, 4, dans *Jer.*, XXI, 5; XXVII, 5; XXXII, 17, dans *Ez.*, XX, 33 s., et passe dans l'écrit sacerdotal (*Ex.*, VI, 6), la psalmique (*Ps.*, CXXXVI, 12) et les Chroniques (*II Chr.*, IV, 32). S'inspirant de notre psaume, l'éditeur exilique du *Deutéronome* commente : « Yahvé ton Dieu te soutenait comme un homme soutient son fils, tout au long de la route que vous avez suivie jusqu'ici (jusqu'en Transjordanie) »

(1) Voici la traduction d'É. Dhorme (*La Bible*, I, *L'Ancien Testament*, vol. I, 1956) : « Oui, il est l'ami des peuples, mais tous ses saints sont dans ta main; et ils s'abaissent à tes pieds, chacun porte [le poids] de tes paroles ». « Ses saints » sont les saints d'Israël; *tkw* serait un aramaïsme de la racine *škk* « s'abaisser »; mais le parallèle cité, *Jer.*, V, 26, semble corrompu. Le changement de personne surprend au début, et il faut paraphraser le texte à la fin. Voir ci-après d'autres hypothèses.

(2) *Jer.*, III, 19; XXXI, 9; *Deut.*, XXXII, 6; *Is.*, XLVI, 3; LXIII, 9, 16; *Mal.*, I, 6; *Ps.* LXVIII, 20; CXXXI, 2.

(I, 31). Ce Dieu au bras étendu (IV, 34) « aime tes pères » (*ibid.*, 37), expression qui fait écho au v. 3 du psaume.

Une image analogue est celle du vautour qui soutient ses petits sur ses ailes. Elle apparaît dans un passage « deutéronomique » de l'*Exode* (XIX, 4) et le cantique exilique de Moïse (XXXII, 11). Les ailes d'oiseau sont ailleurs un symbole de la protection divine (*Is.*, XXXI, 5; *Ps.*, XVII, 8; XXXVI, 8; LXI, 5; XCI, 4; *Ruth*, II, 12; *Mat.*, XXIII, 37). Dans le *Ps.* XCI, 12, ce sont les anges qui portent sur leurs mains le fidèle, logé à l'ombre du Tout-Puissant. Seuls, les « saints » ont droit à la protection et à l'appui de leur Père. Les « saints » sont les « consacrés », ceux qui font confiance à Yahvé, son héritage particulier (*Ex.*, XIX, 4-6; *Jer.*, II, 3; cf. *Os.*, XI, 9 et XII, 1). Le Saint communique sa sainteté à son peuple; le thème est aussi bien deutéronomique (VII, 6; XIV, 2, 21; XXVI, 19; XXVIII, 9) que sacerdotal (loi de Sainteté du *Lévitique*, cf. *Num.*, XVI, 3). Cette consécration suppose une séparation du reste des païens, idée exprimée fortement au v. 28. La tradition judéo-chrétienne utilisera ce passage (1).

Aux saints s'opposent les incrédules, les rebelles à la parole divine. On s'attend à les voir ici nommés, après la mention de Mériba, la « Contestation », alors que le nom de Cadès évoque les « saints ». Ce contraste figure à propos du séjour de Cadès dans *Deut.*, I, 31-32, ainsi que dans le récit sacerdotal (*Num.*, XX, 13, 24; XXVII, 14), auquel est rattaché (2) *Deut.*, XXXII, 48 s.; ce passage en prose qui annonce la mort de Moïse, offre de multiples contacts avec le début de notre psaume. Après avoir dit comment Dieu ordonne à Moïse de monter au Nébo en lui annonçant qu'il va être réuni à ses « ancêtres » (même mot que dans 3ª), le rédacteur rappelle l'infidélité d'Aaron et de Moïse à Mériba de Cadès : ils n'ont pas « sanctifié » Dieu, c'est-à-dire manifesté sa sainteté, au milieu des fils d'Israël. Tout ce passage est un commentaire du début du psaume; il en dépend manifestement et suggère que la fin du v. 3 parle des rebelles exterminés par Dieu. Pas plus que les autres Israélites adultes (*Deut.*, I, 35; II, 14), Moïse et Aaron n'entreront dans la terre promise. C'est pourquoi, la conjecture jadis proposée par A. van Hoonacker (3) semble nous mettre sur la bonne voie : « Et il fit mourir tous les hommes de guerre ». Mais le contexte favorise plutôt la seconde personne; « dans ta main » est en

(1) Cf. *RB.*, 1954, p. 121.

(2) Ainsi par O. Eissfeldt, *Einleitung...*, 2e éd., pp. 224 et 275. Et à juste titre.

(3) Dans *Muséon.* XLII, 1929, p. 48. Il traduit : « Et il fit mourir tous les hommes de guerre, parce que des auteurs de propos perfides les égaraient ». Conjecture trop compliquée dans sa seconde partie.

effet une leçon difficile après « ses saints »; LXX a lu « les saints », qui peut être retenu, à moins de supposer la confusion entre *waw* et *caph* final et de lire « tes saints ». Je propose donc : וְהָמַתָּ כֹּל רַגְלֶי. « mais tu fis mourir tous les piétons ».

Le mot *raglî*, très courant, figure dans *Num.*, XI, 21 (tradition élohiste) et *Ex.*, XII, 37 (parallèle sacerdotal); il s'oppose à *ṭaf*, enfant que l'on porte, dans *Ex.*, XII, 37 (cf. *Ex.* X, 10, 24). C'est un thème classique dans les traditions de l'Exode que les adultes meurent avant de parvenir en terre promise, tandis que seuls les petits enfants y entrent. Il est tentant d'en rapprocher ici 3[b], qui parle de ceux que Dieu soutient dans ses bras. Surtout, il faut rapprocher *Num.*, XIV où aux v. 3 et 31, il est question de ces petits enfants. Le rédacteur sacerdotal fait ainsi parler Dieu : « Vos cadavres tomberont dans ce désert, vous tous les recensés, vous tous qu'on a dénombrés depuis l'âge de vingt ans et au-dessus [ce sont les adultes]. Je jure que vous n'entrerez pas dans ce pays...; ce sont vos petits enfants dont vous disiez qu'ils seraient livrés en butin (allusion au v. 3, tradition JE), ce sont eux que j'y ferai entrer. Pour vous, vos cadavres tomberont dans ce désert » (v. 29-32). Ils doivent en effet porter le poids de leur infidélité, car ils ont murmuré contre Dieu. Moïse redoute que Dieu les fasse périr comme un seul homme (v. 15) et les massacre au désert (v. 16). Or, au v. 1, le verbe נשׂא est employé absolument au sens de « élever (la voix) » : « Alors toute la communauté éleva (la voix); ils poussèrent des cris; cette nuit-là, le peuple pleura. Puis tous les enfants d'Israël murmurèrent... » Même usage du verbe dans *Is.*, III, 7; XLII, 2; *Job*, XXI, 12. Il doit en être de même ici dans 3[d]; *min* peut se traduire « contre » comme dans 7 (« contre ses ennemis »); l'hapax דברת, lu aussi par le grec, est une forme d'infinitif *piel* (cf. II, *Reg.*, I, 9), plus expressive que l'habituel *dàbàr;* il s'agit des commandements du décalogue et des lois promulguées depuis le Sinaï; ce mot fait transition avec la strophe suivante, qui commence par *tôràh*. On lira donc : כִּי יִשְׂאוּ מִדְּבָרְתֵּיךָ, « car ils se récrièrent contre tes ordres ». Le *yiqtôl* dans la sphère du passé exprime la répétition et la durée; en effet, les révoltes furent nombreuses au désert (1), spécialement durant le séjour à Cadès Barné, aux eaux de Mériba. Le Pentateuque samaritain porte ici וישאו avec *waw* final; dans le texte hébreu reçu, un *yod* est tombé par haplographie, et le texte, mal coupé, fut ensuite mal vocalisé, mais aucune consonne ne s'est trouvée altérée. La

(1) Cf. *Ex.*, XV, 24; XVI, 2; XVII, 3 s.; *Num.*, XI; XIV; XX, 13; *Deut.*, I, 26 s.; X, 22 s.; *Ps.*, XCV, 8 s., etc. Aussi lisons-nous l'imparfait (répétition), non le parfait; l'*hitpaël* exigerait l'adjonction d'un *nun* (cf. *Num.*, XVI, 3; XXIII, 24, etc.).

scriptio continua peut être à l'origine du trouble textuel; mais une retouche intentionnelle ne doit pas être exclue (*Num.*, XIV, 27 et 37 semblent troublés). Ce passage, dans un « psaume », était fort déplaisant pour la communauté; le temps de l'Exode est présenté par une série de textes comme un âge d'or, le temps des fiançailles avec Yahvé, non comme un temps de punition et d'extermination. Une tradition ancienne (*Ex.* XXXII, 11 s.; cf. *Deut.*, IX, 5-29) rapportait l'intercession de Moïse, l'apaisement de la colère divine au rappel des ancêtres Abraham, Isaac et Israël, enfin le zèle des Lévites. Le choix opéré par Dieu entre les vieux et les jeunes est signalé en particulier par le rédacteur final du *Deutéronome;* dans I, 26-39 et II, 14-16, il commente le début du psaume, comme le fera plus tard un rédacteur sacerdotal dans le passage si proche de *Num.*, XIV, 27-37, déjà signalé; dans ce dernier texte, les hommes sont frappés à mort devant Yahvé, ce n'est pas Yahvé qui les met à mort, comme au v. 3^{c} du psaume, beaucoup plus énergique (de même *Deut.*, II, 15; cf. *Os.*, VI, 5).

Il est inutile de rappeler les multiples conjectures proposées. Voici seulement les plus récentes. H. Cazelles (Bible de Jérusalem) lit au début « toi » et traduit : « Ils étaient prostrés à tes pieds, et ils ont couru sous ta conduite ». Avec Cross et Freedman, il suppose une forme non attestée du verbe *mk*. Ceux-ci, après Gaster, traduisent : « Et ils accomplirent (*mem* enclitique) tes décisions » (1). F. Stummer (2) traduit *tukku: adpropinquant*, d'après l'exégèse juive, tandis que Komlos (3) suppose un verbe araméen « s'attacher à ». J. T. Milik traduit : « Ils se pressent à ta suite, ils se mettent en marche derrière toi (*dbr*, « être derrière) » (4). Le premier verbe serait le *qal* statif de *tkk* « opprimer » (cf. *Prov.*, XXIX, 13), avec un sens spécial. Mais le parallèle invoqué, *Ps.*, XXXV, 15, est très incertain, malgré la leçon תכים d'un fragment de Qumrân. Le v. 11 de ce psaume parlait de faux témoins,

(1) *Art. cit.*, p. 201. La solution du *mem* enclitique reste aléatoire (cf. *RB.*, 1956, p. 179, n. 2), malgré les efforts de H. D. Humme (*JBL.*, LXXXVI, 1957, p. 92). Ainsi dans *Num.*, XXIV, 17, « je le vois »... « je l'aperçois » se réfère à l'astre qui avance, au sceptre qui surgit pour briser les tempes de Moab (rien à corriger, malgré *Albright*, *JBL.*, LXIII, 1944, p. 219); de même dans 19^{a} : « Et Jacob les dominera (דורדם), ses ennemis (אויבו, mot anticipé d'une ligne, par contre « Qaïn », décalé d'une ligne dans v. 22 , est à lire dans 21 : « Stable est ta demeure, Qaïn »). On peut restituer ainsi le couplet : « Et Israël accomplit des exploits, et Jacob les domine, ses ennemis; il fait périr les rescapés d'Ar (Moab); et Édom est un pays conquis ». Le texte reçu (avec le doublet de 18^{ab}) met en relief la malédiction d'Édom; le remaniement a pu suivre la défaite de Juda par Édom sous le règne de Joram (*II Reg.*, VIII, 20; cf. *Gen.*, XXVII, 40). Le texte varie dans la « Guerre », à Qumrân (cf. *RB.*, 1956, p. 237 s.).

(2) Dans *Festschrift Nötscher*, 1950, p. 265.

(3) Cf. *VT.*, VI, 1956, p. 435. Clamer suit Budde (*La Sainte Bible*, II, 1940, p. 731).

(4) Cf. *Bib.*, XXXVIII, 1957, p. 252.

inconnus du « pauvre » persécuté (1). Au v. 15, la chute d'un *nun* semble probable : « Des étrangers (נכרים), et je ne les connaissais pas, déchirent à grands cris; si je tombe (בהנפול), ils font cercle tout autour (עגו מעוג), ils grincent des dents contre moi » (2).

Le v. 4 se relie étroitement au v. 3. Les ordres divins auxquels s'opposent les rebelles, mis à mort par Dieu, sont exprimés dans la Loi. Ici, ce n'est plus Moïse qui parle comme précédemment, mais bien Israël : « Moïse nous a prescrit une Loi ». Les LXX ont compris : « La loi que nous a prescrit Moïse, (comme) héritage pour l'assemblée de Jacob ». Dans le TM, le verbe *ṣiwwâh* est proclitique; il peut être suivi d'un double accusatif (cf. XXXII, 46) et avoir pour sujet Yahvé comme dans les verbes précédents. On traduirait alors : « Il prescrivit pour nous une loi à Moïse ». L'ambiguïté n'est pas rare dans le *Deutéronome* où le sujet du verbe « (les paroles que) je t'ordonne » peut être aussi bien Dieu que Moïse, son porte-parole. On a supposé que Moïse est ici une dittographie du mot suivant. Ben Sira (XXIV, 22) cite ce verset mot pour mot. Mais on peut supposer que « Moïse » a été ajouté au texte primitif par harmonisation avec de nombreux parallèles (*Deut.*, IV, 14, 44; *Jud.*, III, 4; *Jos.*, XXII, 5; *Neh.*, VIII, 1). Si on omet « Moïse », censé dire tout le psaume et les bénédictions, c'est bien lui qui parle ici au nom de la communauté. Et c'est Dieu qui prescrit la Loi (cf. *Ps.*, LXXVIII, 5; LXXXI, 5) comme apanage, legs ou propriété spéciale (apposition) de l'assemblée de Jacob (3). En promulguant cette Loi, Dieu fait œuvre de Roi et de Législateur; il institue la théocratie israélite; c'est lui qui devient alors Roi en Yeshurun, lors de l'assemblée du Sinaï. Ce ne peut être Moïse, bien entendu.

Rien n'oblige à faire de Ruben le « roi » d'Israël, comme le propose H. Cazelles (4). Ruben n'est que l'aîné des fils de Jacob. Seul Juda pourrait prétendre à cette prérogative royale en raison de l'oracle de Nathan. L'acclamation « que vive » adressée à Ruben dans 6ª, n'est pas réservée aux rois (*I Sam.*, X, 24; *I Reg.*, I, 25, 34); elle s'applique

(1) J'améliore ici la traduction des *Psaumes* (2e éd., 1955, p. 170) : « Des témoins de mensonge se lèvent, et eux je les ignore. Ils me questionnent, ils me rendent le mal pour le bien, ma vie devient stérile ». תהת, assimilé aux monosyllabes, peut être proclitique; le second vers compte alors 4 + 2 accents.

(2) Comme des lionceaux (v. suivant). C'est l'image classique des fauves, représentant les impies et les apostats.

(3) La « loi » est le bien propre d'Israël (cf. *Deut.*, XXIX, 28; *Ps.*, CXLVII, 19). Le poète use ici du féminin *qehillâh* (*Neh.*, V, 7; *Eccli.*, VII, 7; XLII, 11; *Gen.*, XLIX, 6 a *qàhàl*); il affectionne les noms féminins abstraits : *dabbérét*, *môràšàh* (repris dans la langue sacerdotale : *Ezéchiel; Ex.*, VI, 8), *yᵉrèšàh* (v. 23, vocalisé d'après *Num.*, XXIV, 18; *yᵉruššàh* est usité dans *Deut.*, II, 5-12; III, 20), *'imràh* (v. 9), *qᵉṭôràh* (v. 10). Sur le *qhl Yahve*, cf. J. D. W. KRITZINGER, *Qᵉhal Jahwe*, 1956; *RB.*, 1958, p. 133.

(4) *Le Deutéronome*, 1950, p. 132.

aux cœurs des *anawim* dans *Ps.*, XXII, 27 et LXIX, 33. La « vie » est une des promesses habituelles du *Deutéronome* (1) et des sages (2) aux disciples fidèles et obéissants. D'ailleurs, le second stique ne souhaite pas la vie, mais simplement l'existence, à la tribu en voie de disparition : « Que subsistent ses guerriers peu nombreux » (3). Ainsi se réalisait la malédiction de Jacob (*Gen.*, XLIX, 3-4) sur son fils aîné, qui perd sa place, comme Caïn, Ismaël ou Ésaü; Ruben est condamné pour avoir profané criminellement (4) la couche de son père; dès le temps de Saül, cette tribu est en voie d'effacement (5). C'est Gad qui s'agrandit à ses dépens en se taillant une part de « chef » (v. 21).

Le terme de « roi » est donc appliqué ici à Yahvé, guide précédant son peuple depuis le Sinaï jusqu'à l'entrée de Canaan, père portant ses enfants fidèles, mais châtiant les rebelles, législateur imposant sa loi aux chefs et aux tribus rassemblés au pied du Sinaï (6). L'appellatif *Yeshurun* (aussi v. 26), forgé sur le thème *Zebulun*, sera repris à la fin de l'exil par *Is.*, XLIV, 2 et *Deut.*, XXXII, 15, puis par Ben Sira (XXXVII, 25); il dérive de *yàšàr*, « juste » et évoque la sainteté du peuple, sa consécration. Cette justice est défendue par les lévites, reconnus fidèles (*ḥàsîd*, v. 8) dans les épreuves du désert (*Ex.*, XXXII, 25 s.; *Num.*, XXV, 7) et chargés d'enseigner la Loi et ses mille préceptes divins comme dira bientôt Osée (VIII, 12). Gad, lui aussi, est reconnu « juste » (v. 21). L'auteur des bénédictions est optimiste; il écrit à une époque de bonheur et de prospérité; mais la catastrophe surviendra bientôt, et Osée qui la prédit joue sur une autre étymologie d'Israël, celui qui « lutte » (*śrh*) contre Dieu (7). La perspective a changé et s'est assombrie.

(1) Cf. *Deut.*, IV, 1, 33, 42; V, 3, 24 s., 32; VI, 2, 16, 20, 24; VIII, 1, 3; XVI, 20; XIX, 4-5; XX, 16; XXX, 15-19.

(2) Cf. E. SCHMITT, *Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirah*, 1954 (cf. *RB.*, 1955, p. 283); J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, ch. VI; G. VON RAD, *Justice et vie dans les Psaumes, Festschrift Bertholet*, p. 423 s.; A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949, p. 94 s. La vie est un don du Dieu vivant (*Os.*, II, 1; *Deut.*, V, 23, etc.), fait aux fidèles de l'alliance, une plénitude (le mot est au pluriel intensif, en hébreu) de bonheur et de bénédiction, de sécurité durable et de « lumière » sur la terre des vivants.

(3) Le grec a compris le texte comme une bénédiction (ainsi Dhorme, etc.) : « Qu'il soit beaucoup en nombre! » Mais *mispàr* signifie « quantité nombrable » (cf. *Is.*, X, 19; avec la négation : innombrable); *mᵉtê mispàr*, dans *Gen.*, XXXIV, 30 (yahviste), signifie « petit nombre », de même dans *Deut.*, IV, 27; *Jer.*, XLIV, 28; *Ps.*, CV, 12; *I Chron.*, XVI, 19.

(4) Lire *ʿawlàh*, accusatif adverbial de manière, comme *béṭaḥ* « en sécurité » (*Gen.*, XXXIV, 25), *mêšàrîm* « justement » (*Cant.*, I, 4). Le *waw* n'a pas été écrit; dans *Os.*, X, 9, il est déplacé dans le même mot.

(5) Cf. *I Chron.*, V, 10. Ruben se fondit pratiquement dans Gad. Cf. F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, p. 68.

(6) Les mêmes expressions reviennent dans 21ᶜ, corrompu par une permutation (voir plus loin). Le même auteur a tout composé, en un style homogène.

(7) *Os.*, XII, 4; cf. *Gen.*, XXXII, 29. Noter aussi l'allitération au début du v. 29 entre *Israël*

Il est à remarquer que la royauté de Yahvé sur Israël est ici très sobrement exprimée, sans aucune allusion à un quelconque rituel d'intronisation, à une lutte du Créateur contre le chaos, à une fête du nouvel an (1). Cette royauté d'un genre absolument unique dans tout le Proche-Orient s'affirme lors de la promulgation de l'alliance sinaïtique. De même, Israël n'est pas un peuple comme les autres, mais c'est un royaume de prêtres, une nation consacrée à Yahvé, son trésor privé (*segullah*), comme le dit un texte ancien (2). Ces deux faits sont corrélatifs et supportent l'idée fondamentale qui domine tout notre psaume, l'élection d'Israël et ses conséquences.

C'est aussi à la théocratie sinaïtique qu'un oracle de Balaam, rattaché à la tradition élohiste, rapporte la royauté de Yahvé : « Yahvé son Dieu est avec lui (3); chez lui retentit l'acclamation royale. Quand Dieu le fit sortir d'Égypte, il (le peuple) eut comme des cornes de buffle » (*Num.*, XXIII, 21-22). L'oracle immédiatement précédent, aussi élohiste, présente des contacts étroits avec notre psaume (4). Ces textes qui proviennent des cercles de scribes du royaume du nord ne peuvent être très éloignés dans le temps. Rares sont les autres textes certainement anciens. Aucune allusion dans le cantique de Déborah. L'affirmation de Gédéon (*Jud.*, VIII, 23) qui rejoint *Deut.*, XXIII, 7, correspond aux passages du 1er livre de *Samuel* défavorables à l'institution de la monarchie (*I Sam.*, VIII; X, 17-24; XII). Ces passages qui réservent

et *'ašrêkà*. Dans un oracle yahviste de Balaam (*Num.*, XXIV, 18), il y a une autre allitération avec *ʿośéh ḥàyîl*, « agit en force, accomplit des exploits ».

(1) L'école comparatiste a coutume d'interpréter la royauté de Yahvé en fonction de l'idéologie royale appliquée aux dieux : Marduk vainqueur de Tiamat, Baal en lutte avec les eaux (un seul texte d'Ugarit peut être invoqué; cf. J. GRAY, *The Hebrew Conception of the Kingship of God, its Origin and Development*, *VT.*, VI, 1956, p. 271 s.). Marduk et Baal sont acclamés comme rois. La fête du nouvel an d'automne commémore cette intronisation. En essayant de retrouver dans la Bible une idéologie et un rituel analogues, on oublie en général que les éléments d'origine mythologique, d'ailleurs toujours neutralisés et parfois incorporés très tôt au yahvisme (cf. la bénédiction de Joseph, ci-après), n'apparaissent avec consistance dans la littérature biblique qu'à partir de l'exil de Babylone. Cf. *RB.*, 1956, pp. 176 s., 277, 601, 625; 1957, p. 127; T. H. GASTER, *Thespis*, 1950, p. 145-146; B. VAWTER, *CBQ.*, XVII, 1955, p. 2; T. CHARY, *Les Prophètes et le culte à partir de l'exil*, 1955, p. 2 (à propos des canaanismes de *Joël*); voir déjà W. F. ALBRIGHT, *BASOR.*, **70**, 1938, pp. 23-24.

(2) *Ex.*, XIX, 5. Texte rattaché généralement à l'école deutéronomique, mais qui pourrait être ancien (cf. H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel*, 1956, p. 69). Le mot *sᵉgullàh* (*Deut.*, VII, 6; XIV, 2; XXVI, 18) correspond à l'akkadien *sikiltu*, de même sens, dérivé de *sakàlu*, « acquérir » (cf. E. A. SPEISER, *Or.*, XXV, 1956, p. 1). Voir F. DREYFUS, *RSPT.*, XLII, 1958, p. 15.

(3) Même expression dans la tradition élohiste de *Gen.*, XXI, 22 et dans le document lévitique à la base du Deutéronome (*Deut.*, XXXI, 23) : Dieu est avec Abraham et Josué, comme il est avec Isaac et Joseph (trad. yahvistes, *Gen.*, XXVI, 24; XXXIX, 21), avec Moïse (*Ex.*, III, 12 s., trad. élohiste), avec Juda (*Jud.*, I, 19), Gédéon (*Jud.*, VI, 12 s.) et David (*II Sam.*, VII, 3 s.; etc.). Isaïe reprend cette expression traditionnelle (cf. *Num.*, XIV, 43; *Am.*, V, 14) dans le nom de l'Emmanuel, comme il dépend du yahviste pour le rôle attribué à la femme enfantant le sauveur (Cf. *RB.*, 1957, p. 124 et *Revue Thomiste*, 1955, p. 256).

(4) Voir à la fin de l'article la comparaison avec les derniers versets du psaume.

à Yahvé, seul maître d'Israël, les prérogatives royales, semblent plus récents que la version monarchiste (*I Sam.*, IX; X, 1-16; XI; XIII-XIV); tout cet ensemble aurait été combiné peut-être déjà vers 700 (1). Peu après notre psaume, Osée dénoncera l'institution monarchique (VIII, 4; X, 3). Après lui, les prophètes insisteront de plus en plus sur cette royauté divine (vision inaugurale d'Isaïe, à comparer avec *I Reg.*, XXII, 19; *Mic.*, II, 13; *Soph.*, III, 15; *Jer.*, VIII, 19, etc.; vision inaugurale d'Ézéchiel, I, 26); l'ode de Miriam (2) la proclame aussi (*Ex.*, XV, 15). C'est avec l'élargissement théologique du second Isaïe qui élabore les idées de création et recréation que la royauté de Yahvé prend un relief universel et cosmique (cf. *Mic.*, IV, 13, passage proche de *Mal.*, III, 20), thème qu'orchestreront lyriquement les psaumes du règne (3) en utilisant les vieilles littératures d'Ugarit et de Mésopotamie.

***

Un commentaire complet, historique, géographique, philologique et doctrinal des bénédictions de Moïse, dépasserait le cadre de cette étude qui se bornera à l'essentiel sur chacune des tribus (4). On a déjà vu comment Ruben a pratiquement disparu; son voisin du nord, Gad, semble en avoir profité. C'est aux Gadites, non aux Rubénites, que s'oppose Mésa, roi de Moab. Contre ce dernier devait échouer l'expédition de Joram de Juda (848-841) et de Joram d'Israël (852-841). On lit sur la fameuse stèle (ligne 10 ss.); « Les hommes de Gad ont toujours habité dans le pays d'Ataroth, et le roi d'Israël a construit pour eux Ataroth. Mais je combattis contre la ville et la pris, et je massacrai tout le peuple de la ville comme rassasiement (רוית, de la racine רוה) pour Chamosh et Moab » (5). D'après la bénédiction de Moïse (v. 20-21), Dieu met Gad au large. Gad n'est plus le bédouin

(1) Cf. R. DE VAUX, *Les livres de Samuel*, 1953, pp. 10-11 et 45.

(2) Elle peut être datée provisoirement de la fin de la monarchie (cf. ci-dessus).

(3) Les essais comme celui de A. R. Jonhson (*Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955) pour reconstituer le rituel royal israélite ont le tort de partir des psaumes dits royaux, supposés anciens, alors que leur date est très contestée. Il faudrait d'abord les situer par rapport aux écrits bien datés, comme beaucoup d'oracles prophétiques et d'autres textes chronologiquement datés avec le maximum de vraisemblance. Même erreur de méthode dans H. RINGGREN, *The Messiah in the Old Testament* (1956).

(4) La répartition des stiques obéit à une certaine symétrie : 6 (Ruben, Juda) et 18 (Lévi); 3 (Benjamin) et 17 (Joseph); 6 (Zabulon) et 18 (8, Gad; 2, Dan; 3, Nephtali; 5 Asher). De même, on a dans la bénédiction de Jacob : 6 (Ruben), 10 (Siméon, Lévi), 17 (Juda) et 3 (Zabulon), qui correspondent à 6 (Issachar), 6 (Dan), 6 (Gad, Asher, Nephtali), 18 (Joseph) et 3 (Benjamin c'est-à-dire 16 + 17 + 3 et 18 + 18 + 3.

(5) Cf. W. F. ALBRIGHT, *BASOR.*, **89**, 1943, p. 16; *ANET.*, 2e éd., pp. 320-321. A. BERGMAN, *JPOS.*, XVI, 1936, p. 243.

pillard vivant de razzias et de contre-razzias (*Gen.*, XLIX, 19). Il a déchiré bras, visage et tête et il se repose comme une lionne après avoir dévoré sa proie (1). Il a enlevé à son aîné, Ruben, la première part (cf. *Gen.*, XLIX, 3), la part de chef; dans le cantique de Débora (*Jud.*, v, 14), le terme désigne les chefs du clan de Makir (fils de Manassé), et dans *Gen.*, XLIX, 10, il s'applique au souverain futur de Juda. Gad se trouve être la première tribu stabilisée qui ait duré sur son territoire et l'ait agrandi vers le sud aux dépens du territoire assigné à Ruben défaillant.

L'image du « lion » est aussi appliquée aux Gadites, frères d'armes de David, par le Chroniste (*I Chron.*, XII, 8) qui s'inspire sans doute de la présente bénédiction. Il avait auparavant précisé (v, 17) qu'un regroupement de Gad eut lieu à l'époque de Yotam (740-736) et de Jéroboam II (783-743) : ils fixent alors leur « généalogie ». Ce repère précis confirme la donnée de la bénédiction. Deux ou trois générations après les victoires de Mésa, la tribu de Gad se regroupe et s'affermit. L'ampleur de la bénédiction de Gad (8 stiques) que dépassent seulement en longueur celles de Lévi et de Joseph souligne cet « élargissement » dont fut témoin l'auteur du poème, sous le règne de Jéroboam II. Elle rappelle en outre de vieilles traditions recueillies plus tard par l'école sacerdotale, sur un arrangement conclu entre Moïse et les fils de Ruben et de Gad (*Num.*, XXXII); ceux-ci viennent trouver Moïse, Éléazar et les princes du peuple, réunis en conseil. D'après ce passage et LXX, il faut lire : ויתאספון, même verbe qu'au v. 5 (2). Ruben et Gad acceptent les conditions posées pour passer en armes le Jourdain; ils accomplissent ainsi les directives de Yahvé et ses ordonnances (même mot au v. 10) vis-à-vis d'Israël (cf. *Num.*, XXXII, 22-27; *Deut.*, III, 16-20; *Jos.*, IV, 12).

D'après la très courte bénédiction de Juda (4 stiques, v. 7), cette tribu est en mauvaise posture, bien qu'elle soit citée immédiatement

(1) L'image du « lion » est appliquée à Dan. au v. 22, à Israël dans les oracles de Balaam (XXIII, 24; XXIV, 9), à Saül et Jonathan dans *II Sam.*, I, 23, à Juda dans *Gen.*, XLIX, 9. La déesse-lionne devait être vénérée dans le sud-palestinien au temps des Juges (cf. *BASOR.*, **134**, 1954, p. 5 s.); trois têtes de javelines découvertes près de Bethléem mentionnent un « servant de la lionne »; Beth-Lebaoth se trouve dans le sud de Siméon (cf. *BASOR.*, **89**, 1943, p. 15). Cf. J. COPPENS, *La bénédiction de Jacob*, *VT.*, *Suppl.*, IV, 1957, p. 102; W. F. ALBRIGHT, *JBL.*, LXIII, 1944, p. 216).

(2) TM peut se traduire : Il choisit pour lui les prémices, dès que la part de chef a été réservée, puis il revient à la tête du peuple (litt. aux têtes, aux premiers rangs). Pour Dhorme, l'accord du participe se fait avec le second mot de l'expression « part de chef »; ce mot a ici le même sens que dans *Jud.*, v, 14 (cf. *Is.*, XXXIII, 22); dans *Gen.*, XLIX, 10, *Num.*, XXI, 18 et *Ps.*, LX, 9 (CVIII, 9), il signifie « bâton de chef ». A Qumrân, il désigne un des dirigeants de la communauté. Le document de Damas (VI, 10) joue sur les deux sens du mot (cf. J. CARMIGNAC, *Revue des Sciences Religieuses*, XXXI, 1957, p. 150).

après l'aîné des fils de Jacob. Contrairement à la perspective du livre des *Rois* où Israël fait défection, c'est ici Juda qui est séparé de son peuple et isolé des grandes tribus du nord; il doit implorer Dieu contre ses ennemis et est incapable de défendre lui-même son droit (verbe רוּב, cf. *Jud.*, VI, 31). Durant le règne de Joas de Juda (835-796), « le royaume de Juda semble être tombé très bas » (1). Joas écarte à prix d'or les Araméens qui menacent Jérusalem et finit par être assassiné. Son fils Amasias (796-781) bat Édom, mais provoque Joas d'Israël (798-793) qui bat les judéens à Beth-Shemesh, démantèle Jérusalem, vide le trésor et prend des otages; Amasias meurt assassiné à Lakish. Le lévite de Samarie semble évoquer au v. 7 cette triste situation; il intercède auprès de Yahvé pour la réunification de tout Israël. Peut-être compose-t-il cette bénédiction au début du règne d'Ozias-Azarias (781-746) qui réorganise l'armée, favorise l'agriculture et l'élevage, fortifie les défenses de Jérusalem; il ramènera en Juda la stabilité et la prospérité (cf. *Is.*, II, 7). Le royaume judéen cherche alors à se rapprocher du royaume du nord et à assurer sa propre sécurité. C'est exactement la situation évoquée dans la bénédiction; l'effort de redressement est déjà commencé. D'après ce qui précède, il est donc possible de dater les bénédictions de Gad et de Juda entre 780 et 750; et nous savons que l'ensemble du poème est antérieur aux oracles d'Osée dont l'activité débute vers le milieu du VIII^e^ siècle. On verra ci-après que rien ne s'oppose à ce que le reste de *Deut.* XXXIII ait été composé à cette même époque. Avec cette bénédiction sur Juda, nous sommes loin de l'éloge qui, dans *Gen.*, XLIX, 8-12, concerne l'opulent royaume salomonien. Juda est alors le chef des tribus; son territoire fertile et pacifié est comblé de tous les dons de la nature; ses ennemis sont écrasés et il est porteur de la promesse faite à David par Nathan. Ce texte est, avec un oracle yahviste de Balaam (*Num.*, XXIV, 17; cf. 7), un des premiers échos de la célèbre prophétie. Juda conservera les prérogatives royales jusqu'à la venue de celui à qui appartient le sceptre ou bâton de chef (2).

(1) Cf. R. DE VAUX, art. *Israël*, *SDB.*, IV, col. 752. Voir la bibliographie donnée par J. COPPENS, *art. cit.*, p. 112, note 1.

(2) Voir la bibliographie du sujet, *ibid.*, p. 113, note 1. La leçon *šellō* s'impose; elle est supposée par *Ez.*, XXI, 32 et acceptée par le Targum ainsi que par les versions. Le relatif *š* est attesté dans des textes anciens (*Gen.*, VI, 3, yahviste; *Jud.*, V, 7; VI, 7; VII, 12; VIII, 26; *Num.*, XXIV, 3, yahviste, où la traduction « dont l'œil est parfait » semble la meilleure). Ce relatif correspond à l'akkadien *ša* et semble attesté en cananéen (cf. W. F. ALBRIGHT, *BASOR.*, **89**, 1943, p. 29, n. 4). Il reparaît après l'exil comme un archaïsme (*II Reg.*, VI, 11 est corrompu) dans *Psaumes*, *Cantique*, *Qohéleth*, très rarement dans *Lament.*, *Jonas*, *Esdras et Chroniques*. Inutile de lire ici *mošloh* (von Rad) ou Silo (Lindblom, Eissfeldt). Par ailleurs, le v. 12 évoque les prés et les vignobles où coulent le lait et le miel : « Ses yeux sont plus foncés que le vin, et ses dents, plus blanches que le lait » (cf. A. S. KAPELRUD, *VT.*, IV, 1954, p. 426 s.). Admirable portrait du bédouin dont les yeux noirs et brillants contrastent avec l'éblouissante dentition.

Aucune allusion à cette tradition dans le poème du lévite samaritain, deux siècles plus tard.

L'éloge très appuyé qu'il fait de Lévi correspond à la place accordée aux lévites dans la première rédaction du *Deutéronome*. Si *Deut.*, x, 8-9, très proche, semble postérieur, plusieurs textes insistent sur le statut spécial des lévites, sans attaches territoriales et familiales, à l'instar du *gèr*, « étranger » ambulant (*Deut.*, xii, 12, 19; xiv, 27, 29; xvi, 11; xviii, 1 s.; xxvi, 11 s.). L'absence de territoire est ici considéré comme un signe d'appartenance spéciale à Dieu, et non comme un châtiment. Cette charte détaillée et bienveillante du lévitisme se comprendrait mal peu après *Gen.*, xlix, 5-7 (1). La différence de ton, favorable dans *Deut.*, défavorable dans *Gen.*, ne peut être suffisamment expliquée par le reflet de deux couches sociales différentes. Le récit de *Gen.* xxxiv est visé dans *Gen.* xlix; à cause de leur vengeance traîtresse, les deux frères, Siméon et Lévi, subissent le même destin et sont maudits; ils vivront dispersés un peu partout en Israël (cf. *Jud.*, xvii-xviii). Au contraire, Lévi est « béni » dans *Deut.*, xxxiii, 11; les lévites y sont présentés comme les fidèles de Yahvé (cf. *Ex.* xxxii; *Num.* xxv), les spécialistes de l'alliance, les hommes du *ḥésed* qu'Osée mettra bientôt à la base de sa doctrine. Ils ont des fonctions bien délimitées et spécifiquement d'ordre religieux et culturel. Ils consultent Dieu par le sort (8ª doit être complété d'après le grec) et le mettent pour ainsi dire à l'épreuve, comme Dieu les a mis jadis à l'épreuve dans le désert (2). Leur zèle pour l'alliance les dégage du cadre familial et en fait des propagandistes itinérants, chargés de la parénèse populaire; ils enseignent oralement la Loi ainsi que le droit coutumier et, d'après *Deut.*, xvii, 8-13, ils exercent des fonctions judiciaires : « Tu te conformeras à la sentence qu'ils t'auront fait connaître... à la loi dont ils t'auront instruit et à la sentence qu'ils auront prononcée ». Ils offrent l'encens et le « sacrifice parfait » (*kàlîl*, cf. *Deut.*, xiii, 17; *Ps.*, li, 21), font le service divin et donnent la bénédiction au nom de Yahvé (*Deut.*, xviii, 5). Gardiens de l'orthodoxie yahviste, ils

(1) Au v. 5, je propose : « Leurs conventions, ce sont les moyens violents ». D'où la suite : Qu'en leur conseil n'entre pas mon âme! » Lire מִכְרָתָיִם (pour la vocalisation, cf. *Lam.*, i, 7 : מִשְׁבָּתֶיהָ); מִכְרָת dérive de כרת (comme le suggèrent LXX et Aq.), « faire un arrangement, une alliance » (*I Sam.*, xi, 2; xxii, 8). Il est normal qu'il existe un substantif dérivé avec préformante *mem.* Inutile de corriger le texte (cf. B. Vawter, *CBQ.*, XVII, 1955, p. 4; J. Coppens, *art. cit.*, pp. 99-100). Le verbe יחד « s'unisse » (cf. S. Talmon, *VT.*, III, 1953, p. 137) est conforme au parallélisme.

(2) N. Walker voit dans *urîm* et *tummîm* des singuliers avec la mimation (*VT.*, VII, 1957, p. 208). L'origine et la signification de ces mots restent toujours obscures. On est tenté d'en rapprocher *urtu* et *tertu*, mots akkadiens dérivés tous deux de *ārru* « aller, mander » et signifiant tous deux « ordre, oracle ».

ont en face d'eux des ennemis toujours menaçants qu'ils combattent, forts de l'appui divin (1). Il peut s'agir de prêtres et de fidèles des Baals cananéens, ainsi que de rivaux cherchant à exercer les charges réservées au corps lévitique. On pense ici au zèle de Jonadab, l'ancêtre des Rékabites, au temps de Jéhu (*II Reg.*, x, 15), sans parler des disciples d'Élisée.

Peu après, Osée reprochera aux prêtres de ne pas instruire le peuple et d'avoir rejeté la science (iv, 4). Il est important de noter que les fonctions oraculaire, doctorale et juridique passent dans ces textes avant les fonctions cultuelles proprement dites. Et il n'est aucunement question de chant liturgique et de psalmodie. Les lévites du viii^e^ s. représentent l'élite intellectuelle du peuple. De leur prédication dans le royaume du Nord sortira le premier *Deutéronome*, tandis que la parénèse des milieux lévitiques de Jérusalem donnera naissance vers la fin de la royauté au premier recueil du code de Sainteté. Un passage de *Mal.*, ii, 4-7 rappelle l'importance de cette fonction enseignante. C'est seulement avec le développement de la liturgie du second Temple qui atteindra son apogée au temps du Chroniste (vers 300) que le groupe lévitique sera surtout spécialisé dans la psalmique et le chant; mais précisément, cette psalmique aura un caractère essentiellement didactique et parénétique.

Rien n'oblige à ne garder comme primitif que le v. 11 (Pfeiffer). La présence de mots prosaïques (relatif אשר; deux את devant l'accusatif) peut s'expliquer en raison du rythme; le relatif ajoute un accent (3 + 3 mots accentués), et il y a ailleurs des stiques plus courts, de deux accents seulement (je les ai disposés en retrait). On ne peut considérer cette bénédiction comme une addition sacerdotale tardive. L'importance du lévitisme au viii^e^ siècle est attestée par les textes du *Deutéronome* cités plus haut (2).

Remontant vers le nord, le regard de Moïse rencontre avant Joseph Benjamin, tous deux fils de Rachel. Le début du v. 12 (tercet, comme *Gen.*, xlix, 27) évoque le surnom de Salomon, « bien-aimé de Yahvé » (*II Sam.*, xii, 25), constructeur du temple, demeure du Très-Haut (3)

(1) Au v. 11, *motnaîm* est un accusatif de spécification (Joüon, *Grammaire*, § 116*g*); inutile de supposer un *mem* final enclitique (Cross et Freedman). On attendrait après *min* l'infinitif; la construction avec l'imparfait s'explique par analogie avec *pen*.

(2) Sur les Lévites dans le *Deutéronome*, cf. G. E. Wright, *VT.*, IV, 1954, p. 325 s.

(3) Le *nun* final manque après עליו, qui ne pourrait être répété à un mot d'intervalle; LXX traduit d'ailleurs « Dieu ». Même faute dans *I Sam.* ii, 10, « Elyôn tonne dans les cieux ». Ce nom divin est déjà dans l'oracle yahviste de Balaam (*Num.*, xxiv, 16). Il désignait le grand-père d'El dans Philon de Byblos et il figure à côté d'El dans l'inscription de Sudjin (cf. M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, *VT. Suppl. II*, 1955, pp. 55-58). Il apparaît dans le *Ps.*, xxi, 8 (fin de l'époque royale) et figure souvent comme appellatif poétique dans des

située sur le territoire de Benjamin entre les « épaulement » du Jébuséen (*Jos.*, xv, 8; xviii, 16). Auparavant, Yahvé demeurait en Juda (Qiriat-Yearim), en Éphraïm (Silo). Il serait difficile de trouver une allusion plus claire au temple de Jérusalem; l'argument semble à lui seul décisif contre une datation du poème au xi^e^ s. (Cross et Freedman sont ici très embarrassés). Dieu protège Benjamin en l'entourant (1) constamment de sa protection et en lui assurant ainsi une parfaite sécurité (2). La comparaison entre les collines entourant le mont Sion et la protection divine est reprise dans *Ps.*, cxxv, 2. L'idée revient ici au v. 27, à propos du peuple entier, enveloppé, toujours abrité et soutenu par Yahvé. Dans *Gen.*, xlix, 27, Benjamin était dépeint comme un loup rapace (3), ce qui convenait bien à la situation au temps des Juges jusqu'au temps de Saül. Désormais, la présence divine dans le temple fait de Sion la résidence permanente de Yahvé qui la défendra contre tous les ennemis. La retraite de Sennachérib en apportera bientôt l'éclatant témoignage.

La bénédiction de Joseph rivalise en longueur avec celle de Lévi. C'est dire l'importance à cette époque d'Éphraïm et de Manassé; nombreuse population (v. 17, fin), fertilité des terres bien irriguées (vv. 13-14), riches récoltes couvrant les collines de Samarie comme une chevelure opulente (vv. 15-16). Joseph surpasse tous ses frères. Le lévite de Samarie lui applique ici les termes de la bénédiction de Juda (*Gen.*, xlix, 25-26). La prospérité du royaume du nord équivaut à celle du royaume de Salomon. Les allusions d'Amos et d'Osée aux richesses de Samarie sous le règne de Jéroboam II complètent cette éloquente évocation. D'autre part, le v. 17 reprend *Gen.*, xlix, 22; comme un « buffle », Joseph frappe de ses deux cornes, Éphraïm et Manassé, les peuples les plus lointains. Amplification poétique que l'histoire permet de préciser. Joas d'Israël avait en trois campagnes repris aux Araméens les cités perdues par Joachaz (*II Reg.*, xiii, 25). Annoncée par Elisée mourant, cette reconquête prendra fin sous le règne de Jéroboam II (*II Reg.*, xiv, 25 s.). Il a été dit plus haut com-

écrits postexiliques (*Deut.*, xxxii, 8; *Is.*, xiv, 14; *Lam.*, iii, 35, 38, textes rédigés probablement vers le milieu du vi^e^ siècle; *I Sam.*, ii, 10; *Eccli.*, vi, 37 et xli, 4), et une vingtaine de fois dans les *Psaumes* (dates discutées); on a pensé d'après *Gen.*, xiv, 18-20 (rédaction définitive par l'école sacerdotale) qu'Elyôn désignait la divinité jébuséenne de Sion, assimilée à Yahvé à partir de la conquête davidique.

(1) Verbe hapax. Aux rapprochements faits par Koehler, on peut ajouter *ḥabâbu* « caresser » (*Assyrian Dictionary*, VI, 1956, p. 2).

(2) Expression reprise au v. 28 (sans *lamed*, comme dans *Prov.*, i, 33) et figurant dans *Jer.*, xxiii, 6 et xxxiii, 16 (inauthentique), ainsi que *Ps.*, xvi, 9, de ton si « lévitique » (cf. *RB.* 1956, p. 501).

(3) Juda (*Gen.*, xlix, 9) Israël (*Num.* xxiii, 24), Gad (ici, v. 20) emportent eux aussi leur « proie ». Image traditionnelle, des dits de tribus.

ment Joas d'Israël avait battu Amasias et démantelé Jérusalem. Dès lors, le roi de Samarie agrandit son territoire. Succès éphémère, car l'anarchie éclatera à la mort de Jéroboam II et entraînera bientôt l'effondrement du royaume du nord. Il est clair que l'auteur de la bénédiction de Joseph compose son *mašal* avant la fin du règne de Jéroboam II, durant une ère de paix, de luxe et de prospérité. Il ne connaît pas encore les terribles menaces d'Amos contre Samarie et la maison de Jéroboam (*Am.*, VII, 9-11; cf. V, 6, 15; VI, 6). On rejoint ainsi la date proposée plus haut, 780-750, pour la composition des bénédictions de Moïse.

La litanie des bénédictions s'inspire étroitement de celle de *Gen.*, XLIX, 22 s. Celle-ci commence par décrire une scène curieusement semblable à la gravure de l'admirable patère d'or découverte en 1933 à Ras Shamra :

> Joseph, un bufflon près de la source,
> dans les prés, ses pas sont près du taureau (1).
> Ils l'ont exaspéré en tirant, les archers;
> ils l'ont pris à partie;
> mais leur arc, constamment, fut brisé;
> les nerfs de leurs bras se sont rompus (2),
> grâce aux mains du Puissant de Jacob,
> grâce au Nom de la Pierre d'Israël.

Sur la patère en question (3), un chasseur (le roi d'Ugarit?) poursuit en char des buffles et une gazelle (4); il porte un carquois et tend son arc contre les animaux en fuite, une vache, un buffle et un petit. Or, au v. 22 sont nommés *bèn*, le petit, *porât*, la vache, et *šôr*, le taureau. N'osant s'en prendre au père, les archers attaquent le petit; le v. 24 ne parle plus d'ailleurs que d'un seul archer, sujet collectif

(1) *Bèn-porât*, fils de vache (ugarit. *prt*), bufflon; le rythme ternaire général permet de supposer que le premier *bèn-porât* est un doublet; les autres bénédictions débutent par le nom d'un fils de Jacob; Lire : בְּנוֹת צְעָדָה עָלֵי־שׁוֹר. La leçon « prés » rejoint les conjectures de Coppens Böhl et la Bible du Centenaire (mot aussi déformé dans *Mal.*, I, 3). Pour « ses pas », littér. « sa démarche », cf. *Jer.*, X, 23; *Prov.*, XVI, 9.

(2) *'êtàn* « constamment », cf. *Num.*, XXIV, 21. Lire avec LXX : וַתִּשָּׁבֵר « fut brisé »; le *resh*, lu *beth*, fut à tort relié au mot suivant. « Les nerfs... » ויפזרו גידי זרעו; dans TM, un resh est omis et deux mots intervertis; la leçon ידיו provient de l'influence de מידי qui suit.

(3) Voir *Ugaritica*, II, 1949, pp. 5-18, et planches I et VII.

(4) Dans *Gen.*, XLIX, 21, Nephtali est comparé à un daim lâché qui donne des ramures d'andouiller. Le daim (le féminin hébreu exprime le nom générique) vagabonde spécialement entre Tibériade, Safed et le mont Carmel. Pour *'émér* « ramure », cf. *Is.*, XVII, 6; pour *šéfér* « andouiller », cf. la corne du *šôfàr* et l'akkadien *šapparu* « bouquetin » (cf. I. Aharoni, *RES.* 1938, p. 34; L. Koehler, *Lexicon...*, *in loc.*). Ce passage et quelques mots des bénédictions de Jacob sont cités dans un commentaire de ce poème, retrouvé à Qumran (cf. J. M. Allegro, *JBL.*, LXXXV, 1956, p. 174; Y. Yadin, *IEJ.*, VII, 1957, p. 66.

représentant le groupe des chasseurs (d'où la traduction au pluriel), venus près du point d'eau où les bêtes se tiennent. Le scribe salomonien responsable des bénédictions de Jacob a-t-il entendu parler de la patère d'or? L'iconographie phénicienne pouvait être connue en Canaan. Quoi qu'il en soit, le thème de l'archer poursuivant le bufflon pouvait illustrer les luttes continuelles entre les gens d'Éphraïm et les pillards Madianites, Amalécites, Ammonites et Philistins, au temps des Juges et au début de la monarchie.

L'imagerie du buffle était traditionnelle; on la retrouve à la même époque dans l'oracle yahviste de Balaam (*Num.*, XXIV, 8) et elle reparaîtra dans l'oracle du cycle élohiste du nord (*ibid.*, XXIII, 28); le récit en prose (XXII, 4) compare Israël à un taureau qui broute l'herbe. Dans *Deut.*, XXXIII, 17, on pourrait comprendre : Joseph est le premier-né de son taureau, à savoir Jacob son père, qui a des cornes de buffle selon les oracles de Balaam (symbole de combativité, plutôt que de fécondité, étant donné l'allusion à la sortie d'Égypte). Mais on peut rapporter à Yahvé, l'hôte de la ronce (1), le suffixe : Il est *son* taureau premier-né. L'image appliquée à Israël est ici restreinte à l'Israël du nord. Il est beaucoup moins indiqué de voir Yahvé dans ce taureau (Cazelles). L'expression « taureau de Jacob » pour désigner Yahvé doit s'entendre dans un sens figuré dérivé; et *'abbîr* (non *šôr*) qui signifie « chef », au figuré, devient *'ăbîr* quand il est appliqué à Yahvé (2); c'est une graphie euphémistique qui élimine toute allusion au dieu-taureau et à l'imagerie païenne courante dans l'ancien Orient. Osée qui parlera bientôt de la génisse rétive, Israël (IV, 16), fulminera aussi contre le « veau » de Samarie (VIII, 5). Dans la bénédiction de Joseph, il est donc fort improbable que le poète ait fait allusion au taureau de Jéroboam I ou à la symbolique des cornes divines (tiares à corne des divinités). Il veut simplement évoquer la puissance triomphante du royaume du nord à son époque. Joseph est alors le consacré parmi ses frères, le béni par excellence, le véritable « premier-né » de Yahvé, son fils privilégié (3). Pour lui, comme jadis au désert pour

(1) Amateur de jeux de mots, habituels dans les dits de tribus et la poésie populaire, le poète semble vouloir rapprocher les mots Sinaï (ailleurs, le *Deutéronome* a « Horeb ») et *s*ᵉ*néh* « ronce ». Sur ce dernier terme, cf. *VT.*, VII, 1957, p. 410 s..

(2) *Gen.*, XLIX, 24, est le premier texte. Puis, *Is.*, I, 24; XLIX, 26; LX, 16; *Ps.*, CXXXII, 2, 5; *Eccli.*, LI, 12ᵗ.

(3) C'est à la cour du Pharaon que Joseph acquit sa prééminence. Sa capitale, Samarie, est appelée par Isaïe (*Is.*, XXVIII, 1) un diadème à cause de la forme circulaire de la colline. Les riches moissons recouvrant les pentes évoquent l'opulente chevelure d'un *nazir* (*Jud.*, XIII, 5s.; *Am.*, II, 11s.; *Lev.*, XXV, 5s.; *Num.*, VI, 2s.). Le sens de « prince » est douteux; *Lam.*, IV, 7, semble altéré. Ici, le sens religieux paraît l'emporter : Joseph est choisi, privilégié, et béni plus que les autres. On hésite sur l'équation clan = millier ou myriade (cf. *RB.*, 1957, p. 588).

Israël, Yahvé se manifeste par des faveurs toutes spéciales; leurs rapports sont aussi étroits qu'entre l'Israël de l'Exode et le Dieu apparu dans la ronce. Seule, l'époque de Jéroboam II convient à ce tableau si prospère; la menace assyrienne n'a pas encore apparu à l'horizon.

On rapproche de cette litanie de bénédictions des séries incantatoires, comme celle d'Arslan Tash (1) :

> Avec la malédiction par le ciel et par la terre,
> au-dessus, avec la malédiction par Ba'al,
> au-dessous la terre, avec la malédiction.

Dans la bénédiction de Joseph, le ciel et l'abîme (cf. *Deut.*, IV, 17-18; VIII, 7), le soleil et la lune, les montagnes et les collines, la terre et sa plénitude (cf. XXII, 9), l'hôte divin de la ronce sacrée sont d'accord pour combler Joseph de tous les biens. L'abîme est personnifié comme dans *Gen.*, XLIX, 25, ici repris mot à mot; de genre féminin (non masculin) comme l'indique l'accord du participe, il figure les eaux souterraines bienfaisantes. B. Vawter note qu'à Ugarit, *thm* est aussi un principe de bénédiction, et J. Coppens remarque à ce propos que les bénédictions de Joseph (*Gen.*, XLIX) sont les seules à présenter quelques contacts avec les textes ugaritiques (2). Ces contacts sont soigneusement démythologisés, ainsi *El* « Dieu », *Ab* « père », *t*ehôm* « abîme ». D'ailleurs, *'êtàn* n'est pas un nom propre et on l'utilise à toutes les époques; *šadday* rappelle l'akkadien *šadda'u* « montagnard », avec une désinence araméenne (3). Quant aux mamelles et au sein (v. 25, fin), ils rappelleraient de loin les deux divinités féminines Ashérah et Rahmy. Comme le reconnaît J. Coppens (4), *Gen.*, XLIX offre en somme bien peu de contacts avec Ugarit, et c'est la bénédiction de Joseph qui les contient, sans doute à cause de sa proximité et de ses échanges avec la Phénicie. Une fois de plus, nous constatons que les éléments d'origine ugaritique sont rarement perceptibles dans les écrits anciens; c'est seulement à partir du VI^e^ s. qu'ils se multiplieront. Nul ne songe à nier l'influence littéraire de la Phénicie sur Israël à haute époque; il faudrait même y ajouter certaines influences iconographiques (cf. la patère d'or). Nul ne conteste la possibilité et l'utilité de recourir

(1) Cf. W. F. Albright, *BASOR.*, **76,** 1939, p. 5s.; du Mesnil du Buisson, *Mélanges Dussaud*, 1939, I, p. 421s.; H. Torczyner, *JNES.*, VI, 1947, p. 28. Texte daté du VI^e^ siècle, donc un peu postérieur à notre passage.

(2) *La bénédiction de Jacob*, *VT. Suppl.* IV, 1957, p. 102 s.

(3) Cf. F. M. Cross, *The Biblical Archaeologist*, X, p. 48; E. Burrows, *JTS.*, XLI, 1940, pp. 152-161; J. Morgenstern, *JBL.*, LXIV, 1945, p. 35; M. J. Gruenthaner, *CBQ*, IX, 1947, p. 208. Certains refusent cette étymologie (cf. J. J. O'Rourke, *Bibl.*, XXVII, 1946, p. 293). On pourrait penser à *št* (*šd. t*) d'Ugarit (cf. *RB.*, 1952, p. 590). Ici, le poète joue sans doute avec le mot *šad* « sein ».

(4) *Ibid.*, p. 110. Ligne 25, lire 722, non 622.

à Ugarit pour expliquer un texte biblique ancien. Mais la confrontation des deux littératures montre, comme il a été dit ailleurs, que l'influence ugaritique, toujours existante, ne s'est véritablement accusée massivement qu'à partir du VIe s. (1). La lutte violente menée contre le syncrétisme issu du paganisme syro-phénicien suffit à expliquer la rareté des emprunts ou des démarquages, soigneusement neutralisés, comme c'est le cas dans la bénédiction de Joseph de *Gen.*, XLIX; le lévite de Samarie, zélé yahviste, qui s'en inspire au temps de Jéroboam II, ne conserve plus que l'abîme personnifié.

Il groupe Issachar et Zabulon qui sont bénis ensemble, conformément à leur situation géographique et à leur rattachement au groupe de Léa (Ruben, Siméon, Lévi et Juda). Il s'inspire ici de *Gen.*, XLIX, 13 (Zabulon) et de ce qui est dit de Dan et d'Asher dans le chant de Débora (*Jud.*, V, 17). Zabulon vit d'expéditions commerciales, tandis qu'Issachar campe dans la plaine d'Esdrelon, le long des routes caravanières. La centralisation du culte n'étant pas encore imposée, rien ne s'oppose à ce qu'ils invitent les peuples à la « montagne » où ils offrent des sacrifices favorables. Cette montagne de Galilée est-elle l'Hermon, le Carmel ou le Thabor, tous trois sommets sacrés? Le Thabor semble ici plus indiqué, car il forme un lien entre Zabulon, Issachar et Nephtali (2). Le « mercenaire » Issachar convoyait les marchandises comme un âne robuste, qui s'accroupissait entre le double muret convergeant vers le parc à brebis; cette image pastorale évoque sans doute les deux rangées de collines encadrant la plaine d'Esdrelon (3). Quant à Zabulon, plus à l'ouest, entre les deux mers, le lac de Tibériade et la Méditerranée, il servait de quai d'accostage aux navires, jusque vers Sidon (4). Tous deux s'enrichissaient du trafic lucratif des caravanes et des convois maritimes. Une halte au sommet du Thabor, où s'étaient ralliées les tribus du nord au temps de Débora, permettait de sacrifier à Yahvé. Osée (V, 1) reprochera aux prêtres et aux chefs d'avoir tendu un filet sur le Thabor. Ce texte semble faire allusion au culte mentionné dans la bénédiction d'Issachar et de Zabulon et apparemment accepté par les lévites du nord.

(1) Cf. *RB.*, LXIII, 1956, p. 176.

(2) Cf. F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, p. 353; III, p. 60, 442; O. EISSFELDT, *Der Gott Tabor und seine Verbreitung*, *Archiv f. Religionswiss.*, XXXI, pp. 14-41.

(3) Sur les dessins représentant les deux murets convergents, cf. Y. YADIN, *Israel Explor. Journ.*, V, 1955, pp. 1-16; *Bibl.*, XXXVI, 1955, p. 417. Le terme au duel figure déjà dans *Jud.*, V, 15, à propos du transjordanien Ruben; il est repris par un psalmiste (LXVIII, 14) qui démarque le cantique de Débora.

(4) Dhorme traduit : « Zabulon... ira à bord des vaisseaux, et son arrière sera près de Sidon ». On a proposé plusieurs conjectures : « Il amène ses bateaux jusqu'à Sidon » (P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, 1930, p. 425). — « Zabulon... est matelot sur les navires » (Bible de Jérusalem).

Dan n'est plus un serpent embusqué sur le sentier (*Gen.*, XLIX, 17), pour mordre la monture et désarçonner le cavalier, mais un jeune lion qui s'élance de Bashan, région proche de Laish (c'est-à-dire « lion », cf. *Jud.*, XVIII, 7, 27; Akkadien *nēšu*). L'image était appliquée à Juda dans *Gen.*, XLIX, 9. Ici, le verbe *zànaq* convient parfaitement; la racine exprime en effet les deux temps du saut : d'abord, la contraction des muscles (cf. akkadien *sanâqu*, « lier, serrer »; hébreu *ziqqîm* « chaînes ») et ensuite la détente (arabe *znq*, *nqz*, *nzq*, « sauter, galoper »). Ce double sens est attesté dans la bénédiction de Dan. Rappelons que Moïse, censé bénir les tribus du sommet du Nébo, devait apercevoir le pays de Galaad jusqu'à Dan (cf. *Deut.*, XXXIV, 1).

Nephtali, le daim vagabond à la puissante ramure (*Gen.*, XLIX, 21), est à présent rassasié de faveurs et comblé des bénédictions divines; il a en effet pour domaine (1) la mer et le « midi », à savoir très probablement le lac de Tibériade et les régions si riches qui bordent le lac. *I Reg.*, XV, 20, rapproche Kinneroth et le pays de Nephtali; *Jos.*, XI, 2, parle de la plaine au sud de Kinnéreth; *Sifré* pense à la plaine de Gînôsar, au nord-ouest (2), appelé « jardin des princes ». L'étymologie de *dàrôm*, usité ici pour la première fois, est discutée; ce mot désigne le sud dans *Ézéchiel*, *Job* et *Qohéleth*. Ce serait le lieu où se « diffuse », où se « répand » quelque chose : la lumière (d'où le sud), l'eau du lac (sud de kinnéreth, déversoir du Jourdain), etc. Du sens fondamental préservé dans l'arabe *drr* dérivent aussi *dardar* les épines (qui se répandent rapidement); *dᵉrôr*, l'hirondelle (au vol rapide, cf. *Ps.*, LXXXIV, 4; *Prov.*, XXVI, 2), et aussi la goutte de myrrhe (*Ex.*, XXX, 23), et au sens abstrait, la libération; *dahar*, le coursier rapide (3). Les gens de Nephtali, au VIIIᵉ s., savent tirer bon parti des terres situées entre le sud du lac et la région de Beisan.

Enfin, Asher est resté l'homme « heureux », dont le pain est gras et dont la spécialité est la confection de friandises royales (4). Grâce

(1) Le mot *yᵉ ràšàh* serait pour Dhorme un impératif + *ah*, à cause de la pause : « prends possession de l'ouest et du midi » (cf. *Deut.*, III, 27). Mais le mot peut être un substantif abstrait, comme dans *Num.*, XXIV, 18 (cycle yahviste) : « Édom est un pays conquis ».

(2) Cf. F. M. Abel, *Géographie...*, I, p. 410.

(3) Cf. M. Burrows, *JPOS.*, XII, 1932, pp. 141-148. J. A. Montgomery (*JAOS.*, LVIII, 1938, p. 130) dérive *dàrôm* de *dûr;* ce serait le cercle de l'écliptique. Il ne peut en aucun cas s'agir d'une dénomination correspondant à *ngb* de la légende ugaritique de *Keret* (lignes 85-86, 176-177), car *ngb* signifie ici, non le négeb, mais l'approvisionnement, comme dans une lettre de Mari : « Son armée est ravitaillée (*nagib*) en approvisionnement ». Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, 1955, p. 294, n. 1203; J. Bottéro et A. Finet, *Répertoire analytique* (*ARM.*, XV), 1954, p. 229 (Cf. *Bibl.*, XXXVII, 1956, p. 131).

(4) Le sens de « mets, friandises » est attesté dans l'ugaritique. Cf. J. Coppens, *art. cit.*, p. 99.

à ses oliveraies étendues, il baigne ses pieds dans l'huile (1). L'image du pied suggère celle des sandales, *min'al*, « ce qui lie » le pied, d'où aussi le sens de « verrou » (cf. *Cant.*, v, 5; *Neh.*, iii, 3, 6, 13-15). Le poète joue sur les mots : « De fer et d'airain sont tes verroux (sandales), et comme tes jours est ta démarche ». L'arabe *dby* veut dire « marcher doucement, lentement, à son aise », tandis que la racine voisine *dbh* signifie « ramper » (cf. l'hébreu *dob* « ours » à la démarche paresseuse; *dbb*, *Cant.*, vii, 10, « couler doucement ») (2). Chez lui, Asher est bien barricadé, à l'abri des pillards; quand il sort, ses pas se succèdent aussi tranquillement et aussi régulièrement que ses journées, en dépit de sa situation aux frontières septentrionales d'Israël.

***

Après les bénédictions des onze tribus reprend l'hymne à Yahvé, guide, père, roi et défenseur de son peuple Israël. Quatre strophes se succèdent : un tercet, deux couplets et une triade finale. Les membres de vers ont deux ou trois accents; le dernier membre des trois premières strophes est plus court et marque la pause. Alors que la première partie du psaume célébrait le Dieu de l'Exode et du Sinaï et l'interpellait à la seconde personne, la seconde partie concerne les destinées d'Israël auquel s'adresse à présent le poète. Le v. 26 suit bien le v. 5 : roi en Yeshurun, Dieu de Yeshurun (leçon des versions). Le TM se traduit : « sans égal est Dieu, Yeshurun! » Israël serait dès ici interpellé; mais le poète aurait-il mis *El* pour désigner absolument le Dieu particulier d'Israël? On attendrait plutôt « Yahvé », et le participe suivant ne se rapporte pas à Yeshurun, mais à *El*. Le passage trouve un écho dans *Os.*, xiii, 4, le cantique de l'Exode (*Ex.*, xv, 11), les écrits de la fin de l'exil (second Isaïe, *Is.*, xlv, 6, etc.; *Deut.*, xxxii, 12; *Jer.*, x, 6) et les *Psaumes* (xxxv, 10; lxxi, 19; lxxvii, 14; lxxxvi, 8; lxxxix, 7). De même, l'imagerie syro-phénicienne et mésopotamienne de Ba'al ou de Marduk « chevauchant les nuées » deviendra traditionnelle chez les prophètes (*Is.*, xix, 1; après l'exil : xiv, 14; lvii, 14; lxvi, 15). Ainsi chez Nahum (i, 3) : « Dans l'ouragan, la tempête, il fait route; le nuage est la poussière de ses pas ». Et la psalmique exploite le thème (*Ps.*, xviii, 11 s.); l'auteur du *Ps.* lxviii reprend aux vv. 5 et 34 l'expression phénicienne *rkb 'rpt;* dans ce

(1) Le récit de la sixième campagne de Sennachérib en 701 mentionne un village appelé Bit-zitti, « maison de l'olivier », entre Sidon et Sarepta.

(2) La Vulgate traduit « ta vieillesse »; LXX et Targ., « ta force ».

dernier passage, il dépend manifestement de la strophe ici commentée (1).

Le poète de Samarie use d'un style homogène. Il parle encore du « secours » divin aux vv. 7 et 29 (cf. *Ex.*, XVIII, 4; *Ps.*, XX, 3, etc.); il appliquera à Israël (v. 29) le mot « majesté » (excellence, supériorité, triomphe). Il aime la disposition en chiasme (ainsi, vv. 8^{ab}, 9^{ef}, 11^{ab}), ici manifeste. Il va maintenant envisager tour à tour le passé d'Israël (v. 27), son présent (v. 28) et son avenir (v. 29). L'élection des temps mosaïques en fait le protégé de Yahvé qui l'a séparé des païens et lui assure le bien-être et la victoire. Dieu demeure ce qu'il a toujours été pour son peuple dont il est le souverain et le législateur.

Si Yahvé intervient du ciel pour secourir son peuple, il lui sert d'abri, de « couvert », tout en le soutenant de ses bras étendus. Il a fait place nette devant lui et lui a prescrit d'exterminer les populations cananéennes : allusion au *ḥérém* du temps de Josué. L'impératif s'impose après « ordonné ». L'anathème est obligatoire (cf. *Deut.*, XX, 16-18), et plusieurs passages du *Deutéronome* parlent de cette destruction des Cananéens (VII, 23-24; IX, 3; XII, 30; cf. XXXI, 3-4).

On a beaucoup discuté sur מענה et מהחת. Aucune correction textuelle ne semble s'imposer (2). La racine verbale עון (arabe « couvrir ») revient dans 28^{b} (cf. ci-après) et figure au *hifil* dans *Ps.*, LXXXVII, 7 (grec) « ceux qui habitent, qui font leur demeure en toi » (3). Au lieu du mot courant מעון, le poète qui aime les mots à désinence féminine (*q^{e}hillàh*, 4 ; *ḥélqàh*, 21; *y^{e}ràšàh*, 23^{d}, etc., emploie la forme féminine, plus rare (*Am.*, III, 4; *Jer.*, XXI, 3; *Job*, *Cant. et Ps.*), propre au langage poétique. L'abri divin est d'ailleurs unique en son genre; il sera souvent célébré par les psalmistes (ailes, ombre, tente, cachette, citadelle, bouclier, etc.) qui transposent au fidèle ce qui est dit du peuple (processus habituel dans la psalmique). Il suffit de relire *Os.*, XI, 3 « je le prenais dans mes bras », pour comprendre ce que veulent dire ici « les bras antiques ». Dieu porte son peuple comme un père son enfant

(1) Sur l'appellatif *El* et les textes ugaritiques, cf. M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, p. 13s. Il est inutile de compléter le v. 26, comme le proposent Cross et Freedman (*BASOR.*, **108,** 1947, pp. 6-7); le tercet peut finir sur un stique plus court, comme ceux des deux strophes suivantes.

(2) En voici quelques-unes : sa demeure, ce sont les tentes antiques (Van Hoonacker, cf. aussi R. Marcus « les tentes »); « extension des bras » (Gordis, Koehler), « et sous lui les bras de l'Éternel » (Cross et Freedman). Cf. *JBL.*, LXVI, 1947, p. 53 s.; LXVII, 1948, pp. 69 s. et 209; LXVIII, 1949, pp. 29 s. et 407; *BASOR.*, **110**, 1948, p. 26. La traduction de la Bible de Jérusalem « Ici-bas, c'est lui le bras antique » néglige le pluriel « les bras » et ne rend pas la symétrie des images : Dieu abrite son peuple par-dessus (la traduction « ton refuge » supplée un suffixe, absent de l'hébreu), et le soutient par-dessous.

(3) L'usage du verbe dans *Is.*, XIII, 22 est très douteux. Il peut s'agir du verbe « s'appeler ». La présence du vocable *maunnu* dans une lettre d'El Amarna (116, ligne 11) est aussi discutable.

(cf. *Deut.*, I, 31; *Num.*, XI, 12); le poète nous l'a déjà dit au v. 3. L'image analogue du vautour qui porte ses petits (*Ex.*, XIX, 4) sera développée à la fin de l'exil dans *Deut.*, XXXII, 11 (10-15 imite de près notre poème). Au temps de l'Exode, Yahvé a « étendu ses bras », selon l'expression si fréquente des récits sur la sortie d'Égypte, et ces bras sont toujours étendus, tant pour sauver, que pour châtier (1). Dieu soutient son peuple (*Is.*, XLVI, 3; LXIII, 9; *Ps.*, LXVIII, 20), et ses anges porteront le fidèle sur leurs mains (*Ps.*, XCI, 22).

L'avant-dernière strophe correspond à la bénédiction de Joseph et au temps de Jéroboam II. Le peuple habite désormais en paix et en sécurité, à l'abri des incursions ennemies, sur un territoire fertile en céréales et en vignobles. Le poète se souvient évidemment de la bénédiction d'Isaac (*Gen.*, XXVII, 28, 37, tradition yahviste). Le thème de la rosée fécondante (aussi v. 13) prendra des résonances messianiques (2), il est déjà dans l'élégie davidique sur Jonathan (*II Sam.* I, 21), on en rapproche certains passages ugaritiques : « (Anat) se lave avec la rosée des cieux, graisse de la terre, avec l'ondée du Chevaucheur des nuées, la rosée que les cieux ont versée, l'ondée qu'ont versée les étoiles ». « Les cieux pleuvent de la graisse, les torrents font couler du miel (3). » Osée parle de la rosée qui tôt se dissipe (VI, 4; XIII, 3), mais déjà il annonce que Yahvé sera comme une rosée pour Israël (XIV, 6, cf. *Is.*, XXVI, 19). Il use aussi plusieurs fois comme ici du couple « froment et moût » (II, 11; VII, 14; IX, 1-2), expression très deutéronomique (4) dont les composants existent en ugaritique (*trṯ*, *dgn*) et appartiennent à la langue archaïque usitée en poésie. De même, le verbe *ʿrf* correspond à *ʿrpt* « nuage » (ugaritique), *urpatu* (akkadien), « nuage »; il reparaît dans *Deut.*, XXXII, 2; *Eccli.*, XLIII, 22; peut-être aussi dans *Ps.*, CIV, 13 (en lisant מעֵרף שמיך « de ce que distillent tes cieux »). Et encore sous la forme *rʿf* dans *Is.*, XLV, 8; *Prov.*, III, 20; *Job*, XXXVI, 28; *Ps.*, LXV, 12-13, et le dérivé substantival d'*Is.*, V, 30. C'est ici le premier emploi de cette racine.

Le TM parle de « source de Jacob », mise à part, à l'écart, vers? pour? un pays de froment et de vin. S'agit-il de l'origine de Jacob, de ses ancêtres (cf. v. 3; *Is.*, XLVIII, 1), élus par Dieu? Israël est-il

(1) Cf. *Is.*, IX, 11, 16, 20; X, 4; XIV, 24; *Jer.*, XXI, 5; *Ex.*, VI, 6, etc.

(2) Cf. *Is.*, XLV, 8; *Mic.*, V, 6; *Zach.*, VIII, 12; *Ps.* LXXII, 6; CX, 3 (selon certains interprètes).

(3) Cf. *RB.*, 1937, p. 533; 1939, p. 596; 1956, p. 176. Textes souvent cités et illustrant l'existence de contacts littéraires entre Ugarit et Israël dès l'époque ancienne. Peu nombreux et surtout peu caractéristiques, ils ne se multiplieront qu'à partir de la fin de la monarchie, comme on l'a déjà dit.

(4) Cf. *Deut.*, VII, 13; XI, 14; XII, 17; XIV, 23; XVIII, 4; XXVIII, 51; *II Reg.*, XVIII, 32.

présenté comme la source de la lumière et de la révélation pour les nations? La « source » ne peut ici désigner Dieu, comme dans *Jer.*, II, 13 et XVII, 13. Le parallèle parfois invoqué, *Ps.*, LXVIII, 27, *m^eqôr* est incertain; on propose *miqrà'* « assemblée » ; la leçon du TM pourrait justement s'expliquer par l'influence de notre passage. Le grec ne traduit pas עין. Comme « Israël » correspond à « Jacob », et « en sécurité » à « à l'écart », עין devrait correspondre à « repose »; aussi propose-t-on une forme verbale יָעַן (Van Hoonacker), עָן (Gaster, Cross et Freedman, Cassuto). Je préfère l'infinitif pris comme substantif, עֵין, ce qui dispense de toute correction, *yod* et *waw* étant constamment confondus. La préposition qui suit s'explique bien : « séjour, gîte, abri, *sur* une terre... ».

Le thème de la séparation d'Israël, fondamental dans le judaïsme (cf. *Lev.*, XX, 24; *Esd.*, IX, 2; *Neh.*, XIII, 30) s'exprime déjà dans l'oracle « élohiste » de Balaam (*Num.*, XXIII, 9) : « Voici un peuple qui habite à part, il ne se range pas parmi les nations ». La suite de cet oracle évoque la « poussière » de Jacob, ce qui rappelle les « myriades » d'Éphraïm et de Manassé (*Deut.*, XXXIII, 17); et Balaam souhaite mourir de la mort des « justes », ce qui fait penser à Yeshurun, le Juste par excellence, car Dieu est avec lui et reçoit de lui l'hommage rituel de l'acclamation « royale » (1); ce passage du second oracle « élohiste » doit être rapproché du début de notre psaume qui met en relief le comportement royal de Yahvé envers son peuple. On a déjà cité l'image commune du « buffle ». L'ambiance religieuse et politique est vraiment très semblable; ces poèmes doivent être à peu près contemporains, d'autant que les oracles « élohistes » de Balaam dépendent des oracles « yahvistes », comme *Deut.*, XXXIII dépend de *Gen.*, XLIX. Les scribes de Samarie imitent au VIII^e s. leurs devanciers de Jérusalem à l'époque salomonienne. Ils insistent sur l'élection d'Israël et sa séparation vis-à-vis du monde païen. Séparation relative, car Osée reproche à Israël, cet onagre qui vit « à l'écart », d'être monté vers Assur (VIII, 9), et à Éphraïm de se mêler aux peuples (VII, 8). *Jer.* XXIII, 6 et XLIX, 31 font écho à *Deut.*, XXXIII, 28, qui sera surtout exploité par *Deut.*, XXXII, 9-14. Selon le processus habituel à la psalmique, la finale du *Ps.* IV appliquera au fidèle, représentant qualifié de la communauté, ce qui est dit ici d'Israël en général. La finale

(1) *Num.*, XXIII, 21, fait allusion aux hourras saluant le roi Yahvé. On ne peut en conclure l'existence d'une fête spéciale d'intronisation à cette époque. Comme l'a montré P. Humbert (cf. *RB.*, 1947, p. 157; cf. J. Coppens, *Eph. Theol. Lov*, XXV, 1949, p. 402), ce cri guerrier s'adressait au Dieu des armées d'Israël, présent dans l'arche; c'était un roulement guttural, comme l'indique la racine (*resh*+*aïn*). Après l'exil, cette « ovation » devint un élément liturgique de la louange envers Yahvé, roi de l'univers.

postexilique de *Mic.*, VII, 14, exprimera sous forme allégorique, rappelant le *Cantique*, cet isolement du troupeau de l'héritage divin, troupeau isolé dans les broussailles (de Juda) au milieu des vergers des nations voisines. Tout l'effort du sacerdoce et des scribes visera au maintien de cette séparation du peuple saint réservé à Yahvé, son bien particulier, sa part préférée.

La strophe finale comprend un distique à double césure (2 + 2 +2) et deux distiques à césure unique (3 + 3). Le macarisme initial rassemble toutes les bénédictions « mosaïques » qui précèdent et fait penser à l'exclamation de Balaam : « Qu'elles sont belles, tes tentes, Jacob! » (*Num.*, XXIV, 5; époque salomonienne.) Sur un pays aussi fertile, comment Israël ne serait-il pas heureux? L'exclamatif אשרי (littér. : bonheurs de) est ici usité pour la première fois et fait allitération avec « Israël »; il figure 25 fois dans les *Psaumes* et souvent dans les *Proverbes*, plus *Job*, V, 17 et *Qoh.*, X, 17. *I Reg.*, X, 8-9 rapproche « béni » et « bienheureux »; mais le passage semble postexilique (1); il appartient en tout cas à la littérature de sagesse. Le bonheur est la récompense promise aux justes; auteurs gnomiques et hymnologues se rejoignent ici une fois de plus, jusqu'à peut-être s'identifier. Le lévite de Samarie, auteur des bénédictions, est le premier à user du macarisme qui ne deviendra courant qu'après l'exil chez ses descendants d'époque persane. Il faut rapprocher « peuple sauvé par Yahvé » de *II Reg.*, XIV, 27, où il est dit que Dieu « sauva Israël » par les mains de Jéroboam II. Le contact, très significatif, fournit un nouvel indice pour la date des bénédictions.

Les traducteurs sont gênés par ואשר. On propose de lire *Shaddaï* ou d'omettre le mot comme une dittographie (relatif prosaïque, cf. *Neh.*, X, 31). Mais tous les témoins l'ont (Aquila suppose וכאשר « et comme une épée »). H. Cazelles y voit le verbe « marcher »; mais *ḥéréb* est féminin; et c'est paraphraser que de traduire : « Et l'épée en marche qui te mène au triomphe ». Je préfère le *piel* וְאַשֵּׁר « et il dirige (ton épée majestueuse) », ce qui satisfait le parallélisme. Le verbe est usité en ce sens par *Is.*, III, 12 et IX, 15 (2). Le développement sémantique est homogène : avancer, faire avancer, diriger, faire

(1) P. B. Y. Scott a montré le caractère midrashique de *I Reg.*, V, 9-14 et X, passages dont le style correspond à celui des écrits postexiliques; le portrait idéalisé de Salomon doit être l'œuvre des sages, dont proviennent *Job*, la plus récente partie des *Proverbes* (I-IX et XXXI), et des *Psaumes* didactiques. A noter que *'ošér* « bonheur » est déjà dans *Gen.*, XXX, 13 (tradition yahviste). *Is.*, III, 10 peut être une addition; l'authenticité de XXX, 18 est très discutée; LVI, 2, date du retour de l'exil.

(2) Textes postérieurs de quelques années aux bénédictions de Moïse. Cf. aussi *Prov.*, XXIII, 19.

réussir, rendre heureux. Le poète joue encore une fois sur les mots, et avec beaucoup d'à-propos. Dieu a sauvé Israël de l'Égypte; il est toujours son bouclier secourable (arme défensive) et lui tient la main qui brandit l'épée victorieuse (arme offensive). L'idée sera reprise dans *Ps.*, XVIII, 35 (34 et 45 imitent la fin du v. 29). Les ennemis d'Israël en sont réduits à le flatter, à lui faire des avances de paix; mais lui, il met son pied sur leur dos (cf. *Jos.*, X, 24; *Ps.*, CXXIV, 2; CXXIX, 3). Il est difficile de ne pas penser aux succès des rois du royaume du nord dans la première moitié du VIII^e^ s. et aux négociations menées avec les pays vaincus.

La métaphore du bouclier serait déjà appliquée à Dieu au début de la tradition « élohiste » (*Gen.*, XV, 1; cf. *Eccli.*, LI, 12^J^) (1). Elle abonde dans le psautier (surtout *Ps.*, XVIII, 3, 31, 36; cf. III, 4; V, 13; VII, 11; XXVIII, 7; XXXIII, 20; LXXXIV, 12; CXV, 9-11; CXIX, 114; CXLIV, 2) et se rencontre aussi dans *Prov.* II, 7 et XXX, 5 (début du V^e^ s.). Ailleurs, Dieu use d'un bouclier (*Ps.*, XXXV, 2), comme il use d'une épée (*Jud.*, VII, 20; *Jer.*, XII, 12; XLVII, 6; *Is.*, XXXIV, 6; *Lév.*, XXVI, 25; *Ps.*, XVII, 13). La suite des images est très cohérente et correspond bien à la situation du royaume du nord sous le règne de Jéroboam II.

Une dernière fois, le poète exploite une ambivalence, car *bàmôt* signifie d'abord « croupes, dos », puis « tertres, hauts lieux » (2). La victoire militaire de Jéroboam II se double d'une victoire religieuse; les hauts lieux païens sont occupés et l'idolâtrie est éliminée. Jéhu avait déjà détruit le temple de Baʿal bâti par Achab à Samarie (*I Reg.*, XVI, 32; *II Reg.*, X, 21) et fait disparaître d'Israël le culte des idoles (*ibid.*, 28). L'une des tâches principales des Lévites était la lutte contre le syncrétisme et l'idolâtrie; ils devaient déployer contre eux toute leur « force » (bénéd. de Lévi, v. 11). Politiques ou religieux, les ennemis d'Israël s'efforcent en effet de le flatter, de gagner ses grâces (3). Quelques années plus tard, Osée appliquera ce verbe péjoratif à Israël, en prenant une fois encore le contre-pied des vues optimistes exprimées

(1) Mais on peut lire *môgen* et traduire : « Je te ferai un don » (cf. F. DREYFUS, *RSPT.*, XLII, 1958, p. 23). Le TM serait une relecture; l'emploi métaphorique à propos de Yahvé débuterait avec notre hymne.

(2) Cf. L. H. VINCENT, *RB.*, 1948, p. 438 s.; W. F. ALBRIGHT, *VT. Suppl.* IV, 1957, pp. 242-258. Noter ici le suffixe poétique du pluriel, comme dans *làmô* (v. 2). Le texte de l'élégie de David (*I Sam.*, I, 19 et 25) est incertain; ces versets semblent avoir été harmonisés. En se fondant sur d'anciens témoins (syr.-hex., vieille latine), on peut conjecturer עַל בּוֹתֵיךְ « sur tes morts » (v. 19) et בְּמוֹתֵךְ חָלָל « à cause de ta mort de transpercé (v. 25; cf. *Ez.*, XXVIII, 8). La mention des « hauteurs » (de Gelboé) serait alors le résultat d'une relecture.

(3) J. BLAU (*VT.*, VII, 1957, p. 99) pense que l'évolution sémantique du mot va de « mentir » à « maigrir »; il semble plus probable que, du sens de « maigrir », on soit passé au sens abstrait de « décevoir, mentir, flatter ».

par le lévite du nord. Dans le pays, il y a le mensonge, la déception (IV, 2; IX, 2; X, 13; XII, 1); il s'agit avant tout du culte mensonger des Ba'als, pratiqué en Israël.

Après lui, Michée annoncera au début de ses oracles (I, 3) que Yahvé descend du ciel pour « marcher sur les hauteurs de la terre », expression reprise dans la première doxologie d'Amos (IV, 13), probablement ajoutée avec les deux autres après l'exil pour les besoins de la récitation liturgique. Le psaume d'*Habacuc*, centré sur le geste de Yahvé durant l'Exode, s'inspire beaucoup de notre poème, depuis son prélude théophanique jusqu'à sa finale, si proche du v. 29 : « Sur les hauteurs tu me fais marcher ». A la fin de l'exil, le cantique de Moïse imite aussi beaucoup ce poème et reprend sa finale au v. 13 : « Il lui fait chevaucher les hauteurs du pays », après avoir affirmé l'absence de dieu étranger en Israël. A sa suite, au temps d'Aggée et de Zacharie, *Is.*, LVIII, 14 promet que Dieu fera chevaucher l'observateur du sabbat sur les hauteurs du pays. *Job.*, IX, 8 transpose l'image : « Dieu seul a foulé les hauteurs de la mer ». Mais elle se retrouve, prise à la finale d'*Hab.* III, dans *Ps.*, XVIII, 34; les vv. 31-36 font écho à la fin de notre poème : « Dieu bouclier, qui est Dieu hors Yahvé, il instruit mes mains au combat, tu me donnes ton bouclier de salut, ta droite me soutient, tu élargis mes pas sous moi, mes ennemis sont sous mes pieds, je les extermine. » Le v. 45 reprend le verbe יתכחשו. On a déjà noté le contact entre *Mic.*, VII, 14 et le v. 28; la finale postexilique de *Michée*, qui attaque Édom et se place avant la reconstruction des murs par Néhémie (v. 11), offre de nombreux contacts avec le *Ps.*, XVIII (1) et beaucoup d'autres psaumes, plus ou moins contemporains. Le poème lévitique du VIII^e^ s. fut donc très lu et médité entre le début du VI^e^ et le milieu du V^e^ s. On a déjà dit combien l'édition définitive du *Deutéronome*, à la fin de l'exil, s'était inspirée de notre poème (ainsi I, 1-2, 27, 29-33, 35-39, 43; IV, 33-40; XXXII, 9-15, 48-52) et comment *Mal.*, II, 4-5 dépendait de la bénédiction de Lévi.

***

Il est temps de conclure. Il ressort de l'analyse qui précède que tout le poème appelé « bénédictions de Moïse » est l'œuvre d'un auteur unique, quelle que puissent être la préhistoire et la préparation sous

(1) Ainsi VII, 8 et *Ps.*, XVIII, 28 (cf. XXVII, 1); VII, 10 et *ibid.*, 43; VII, 17 et *ibid.*, 46; VII, 18 et *ibid.*, 32 (sur la date du *Ps.* XVIII, cf. *RB.*, 1956, p. 167). On peut aussi noter les contacts entre *Mic.*, VII, 9 et *Ps.*, LI, 6; XLIII, 1; de même, entre VII, 10 et *Ps.*, XLII, 4; LXXIX, 10; CXV, 2; *Mal.*, II, 17; *Joël*, II, 17. Ces textes proviennent apparemment du même milieu de scribes lévitiques travaillant durant l'époque persane.

forme orale de telle ou telle partie. Les ressemblances de vocabulaire, de procédés poétiques et de pensée, ainsi que la concordance des allusions historiques ne laissent pas de doute. Il suffit de comparer par exemple : 5 et 21, 12-13 et 28, 15 et 27, sans parler de correspondances verbales caractéristiques (1); et 5c introduit très bien les bénédictions des tribus. Jeux de mots, chiasmes, parallélismes synonymiques sont partout. L'auteur s'inspire des bénédictions d'Isaac (*Gen.*, XXVII) et de Jacob (*Gen.*, XLIX), ainsi que des oracles yahvistes de Balaam (*Num.*, XXIV), tout en se rapprochant des oracles du cycle élohiste (*Num.*, XXIII). Il compose l'ensemble entre 780 et 750, peu avant la prophétie d'Osée dont le pessimisme est en contraste violent avec la sérénité du poème. Cet auteur est un lévite de Samarie, pénétré des devoirs de sa fonction, et son œuvre a pour nous d'autant plus d'importance qu'elle représente l'un des plus anciens hymnes qui nous aient été conservés; bien des psalmistes y auront recours (cf. *Ps.*, IV, XVIII, LXVIII, etc.) et y verront un modèle à imiter; les écrits rabbiniques le commenteront souvent.

Malgré l'opinion si répandue, ce psaume n'est pas cultuel, mais essentiellement parénétique, comme le psaume alphabétique de *Nahum* et la prière d'*Hab.*, III. Ces trois psaumes ne sont pas des « liturgies »; tout au plus pourrait-on supposer qu'ils s'inspirent de prières liturgiques. Mais rien n'y oblige. Dans la bénédiction de Lévi, il n'est aucunement question de psalmodie cultuelle, et l'accent est mis sur l'enseignement du yahvisme et sa défense. La parénèse lévitique, responsable du *Deutéronome* et des écrits apparentés, est à l'origine de ce psaume, si proche du reste du *Deutéronome*. Le code de Sainteté lui-même, œuvre du sacerdoce de Jérusalem travaillant à partir de la fin de l'époque royale, est une œuvre édifiante, avant d'être un recueil de lois. La fonction essentielle des Lévites se rattache à l'action de Moïse le lévite, « l'homme de Dieu » (cf. *Jos.*, XIV, 6), auquel on attribuera d'ailleurs le *Ps.* XC, comme on le fait ici parler. Ils sont au service de l'alliance avant d'être au service du culte, et ils en ont conscience. C'est un fait incontestable que toute la psalmique israélite est pénétrée d'influences deutéronomiques et qu'elle se présente surtout comme un ensemble d'exhortations sous forme lyrique, mais non comme un recueil strictement rituel et liturgique. Il n'est pas rare d'y rencontrer des professions de foi purement lévitiques, comme

(1) Citons : *tôrâh* (4 et 10); Mériba (2 et 8); Jacob et Israël (4-5; 10; 28); « quand s'assemblèrent les chefs du peuple » (5 et 21); « secours » (7, 26, 28); « bras » (20 et 27); « antique, séculaire » (15 et 27); « reposer en sécurité » (12 et 28); « au-dessous » (13 et 28); substantifs abstraits dérivés de *yrš* (4 et 23); racine *grš* (14 et 27); assonance entre Sinaï (2) et *s'néh* (16). Le style est donc parfaitement homogène d'un bout à l'autre.

celle du *Ps.* XVI (1). Et à l'occasion de fêtes, de sacrifices, de vœux, de réunions de prière, les lévites-psalmistes développent leur thème favori de fidélité à l'alliance sinaïtique et aux obligations morales qui en découlent, consignées dans la Loi mosaïque. Le ton didactique l'emporte ainsi généralement sur le style cultuel.

Il n'est pas ici question d'une fête spéciale de l'alliance (thèse de A. Weiser), pas plus que d'une fête d'intronisation royale de Yahvé, bien que le principe théocratique soit fortement affirmé. On ne peut s'expliquer un pareil silence si une telle fête, capitale au dire de certains exégètes, existait vraiment au VIII^e^ s. Aucun autre texte (cf. ci-dessus, v. 5), ne postule une telle liturgie, hypothèse sans appui explicite dans les écrits anciens bien datés. L'idéologie royale israélite ne peut s'aligner sur celle des autres peuples, en raison même du fait de l'alliance sinaïtique qui commande tout. L'importance accordée par le lévite de Samarie aux événements de l'Exode, époque de la naissance d'Israël comme peuple de Yahvé, est à cet égard très significatif. Tous les prophètes se réclameront aussi des temps mosaïques, et la psalmique y reviendra constamment.

Notre lévite ne soupçonne pas encore les dangers qui menacent de l'extérieur comme de l'intérieur la vie d'Israël, aussi bien sur le plan politique que sur le plan religieux. L'action d'Élie, d'Élisée, de Jonadab ben Rekab est encore sensible; mais la décadence viendra en quelques années; trop de richesses et de bien-être ont corrompu le peuple, et Osée va bientôt élever la voix au milieu des complots militaires et des intrigues politiques avec l'étranger. On a violé l'alliance, Israël doit revenir au désert; Yahvé réclame le *ḥéséd* dont les lévites se disent les spécialistes (*Deut.*, XXXIII, 8). Après la chute de Samarie, le groupe des lévites se réfugiera à Jérusalem auprès de leurs frères vivant autour du Temple, et ils continueront leur travail d'édification dans la fidélité à la tradition reçue de leurs aïeux, sous l'influence grandissante des prophètes. Écrits didactiques (*Proverbes* d'abord) et psalmiques seront tout pénétrés de cette spiritualité, qui imprègne pour ainsi dire à l'état pur l'hymne du lévite de Samarie, le contemporain de Jéroboam II.

(1) Sur le caractère de ce psaume, cf. *RB.*, 1956, p. 503. Rapprocher *Ps.*, LXXIII, 26; *Lam.*, III, 24; c'est la même spiritualité lévitique.

Traduction

[1]Voici la bénédiction
que prononça Moïse,
homme de Dieu,
sur les fils d'Israël
avant de mourir. [2]Il dit :

Yahvé est venu du Sinaï,
il a brillé de Séir pour eux,
il a resplendi depuis le mont Paran,
il est arrivé à Mériba de Cadès,
depuis son midi jusqu'aux Rampes, pour eux.

[3]Père chérissant les ancêtres,
tous les saints sont dans ta main;
mais tu fis mourir tous les adultes,
car ils se récrièrent contre tes ordres.

[4]C'est la Loi qu'il nous prescrivit,
apanage de l'assemblée de Jacob;
[5]et il devint roi en Yeshurun,
quand s'assemblèrent les chefs du peuple
et aussi les tribus d'Israël.

***

[6]Que vive Ruben, qu'il ne meure pas,
que subsistent ses guerriers peu nombreux!

[7]Voici ce qu'il dit sur Juda :

Écoute, Yahvé, la voix de Juda,
ramène-le vers son peuple!
Que ses mains combattent pour lui,
sois son secours contre ses ennemis!

[8]Il dit sur Lévi :

Donne à Lévi tes *toummim*,
et tes *ourim* à l'homme qui t'est fidèle,
lui que tu éprouvas à Massa,
que tu querellas aux eaux de Mériba.

[9]Il dit de son père ou de sa mère :
« Je ne l'ai pas vu »;
ses frères, il ne les connaît pas,
ses fils, il les ignore.

Oui, ils ont gardé ta parole
et observent ton alliance;
[10]ils enseignent tes coutumes à Jacob
et ta loi à Israël;
ils font monter la fumée à tes narines
et le sacrifice parfait sur ton autel.

[11]Bénis, Yahvé, sa valeur,
agrée l'œuvre de ses mains;
brise les reins à ses adversaires
et à ses ennemis, qu'ils ne se dressent plus!

[12]Il dit sur Benjamin :

Chéri de Yahvé, il reposera en sécurité,
le Très-Haut le protégeant tout le temps
et demeurant entre ses coteaux.

[13]Il dit sur Joseph :

Bénie de Yahvé est sa terre,
par l'excellence des cieux, la rosée,
par l'abîme accroupi au-dessous,
[14]par l'excellence des produits du soleil,
par l'excellence de la végétation des lunaisons,
[15]par les prémices des montagnes antiques,
par l'excellence des collines séculaires,
[16]par l'excellence de la terre et de sa récolte,
par la faveur de l'Hôte du buisson;
qu'elles viennent sur la tête de Joseph,
sur le front du consacré parmi ses frères!

[17]Il est son taureau premier-né, honneur à lui!
ses cornes sont deux cornes du buffle
dont les coups frappent les peuples
et aussi les limites de la terre;
et ce sont les myriades d'Éphraïm,
et ce sont les milliers de Manassé.

[18]Il dit sur Zabulon :

Sois heureux, Zabulon, dans tes voyages,
Issachar, dans tes tentes!
[19]Ils invitent les peuples à la montagne,
ils y offrent des sacrifices favorables;
car ils sucent l'abondance des mers
et les trésors dans le sable,

[20]Il dit sur Gad :

Béni soit celui qui élargit Gad!
comme une lionne il repose,
il a déchiré bras, visage et tête.

Il vit la première part lui échoir,
car c'était là une part de commandant.
Et les chefs du peuple s'assemblèrent :
il accomplit les directives de Yahvé
et ses ordonnances sur Israël.

[22]Il dit sur Dan :

Dan est un jeune lionceau
qui s'élance du Bashan.

[23]Il dit sur Nephtali :

Nephtali, rassasié de faveur
comblé de la bénédiction de Yahvé :
son domaine, c'est la mer et le sud.

[24]Il dit sur Asher :

Béni soit Asher parmi les fils,
qu'il soit privilégié parmi ses frères
et qu'il baigne son pied dans l'huile!
[25]De fer et d'airain soient tes verrous,
que ta progression soit comme tes jours!

***

[26]Sans égal est le Dieu de Yeshurun :
il chevauche les cieux à ton secours
et dans sa majesté, les nuées.

[27]C'est un abri, le Dieu antique,
et par-dessous sont les bras séculaires;
il a chassé devant toi l'ennemi
et ordonné : Extermine!

[28]Israël repose en sécurité,
l'abri de Jacob est à l'écart,
sur un pays de froment et de moût
son ciel même distille la rosée.

[29]Heureux es-tu, Israël!
Qui est comme toi,
peuple délivré?
Et Yahvé est ton bouclier secourable,
il dirige ton épée majestueuse;
tes ennemis voudront te tromper,
mais toi, tu marcheras sur leur dos.

Jérusalem. R. Tournay, O. P.

« LE PAYS DE DAMAS » (1)

Dans un article du *Journal of Biblical Literature* (2), M. Rabinowitz a proposé d'identifier l'exil de « Damas », dont traite le *Document sadocite* (CDC), avec celui de Babylone au temps de Nabuchodonosor. Il se fondait principalement sur une réinterprétation de CDC I, 5-6 qui lui paraissait appeler une tout autre traduction. Cette solution nouvelle supprimait pour lui un problème qui, à vrai dire, embarrasse quelque peu les spécialistes, puisqu'ils divergent profondément sur la date et les modalités de « l'exil à Damas ». Plusieurs parmi eux avaient déjà proposé d'y voir un nom fictif; mais c'est à l'identification du « pays de Damas » avec la région de Qumrân que s'étaient ralliés un certain nombre de partisans.

La proposition de M. Rabinowitz a ému la critique mais n'en a pas pour autant recueilli les suffrages. Elle a suscité des protestations et des objections motivées. La principale difficulté serait de faire remonter si haut — jusqu'à l'exil! — un certain nombre d'allusions historiques du CDC. Nous voudrions tenter ici un nouvel examen de la thèse, en cherchant si elle ne serait pas acceptable dans des perspectives différentes. Le CDC présente de telles difficultés d'interprétation qu'il ne faut négliger aucune piste sans avoir éprouvé où elle mène.

Nous reprendrons de ce point de vue l'étude du *Document sadocite*. Mais l'hypothèse réclame une explication préalable. Il peut en effet paraître à première vue étrange que l'exil de Babylone tienne une telle place dans un écrit tardif. Or ce ne serait pas là un cas isolé. Toute la littérature tardive est au moins truffée d'allusions à la ruine de Jérusalem et à la captivité de Babylone. Qu'on songe au livre de *Baruch*, au cadre littéraire du livre de *Daniel*, aux mentions de *Psaumes de Salomon* (IX, 1-3), *Assomption de Moïse* (III), *I Hénoch* (LXXXIX, 59-73), *Oracles Sibyllins* (III, 268-286), à l'importance du séjour en capti-

(1) Le sujet de cet article a été présenté sous une forme succincte et assez différente aux Journées bibliques de Louvain, le 5 septembre 1957. Je remercie ici les auditeurs qui ont bien voulu me communiquer critiques et suggestions dont a beaucoup profité la rédaction finale de cet article.

(2) RABINOWITZ Isaac, *A reconsideration of* Damascus *and* 390 years *in the* Damascus *(Zadokite) Fragments*, *JBL.*, LXXIII, 1954, pp. 11-35.

vité en *II Baruch* et *IV Esdras* (1). C'était comme une catastrophe toujours vivante; et en vérité les conséquences en duraient toujours : la dispersion des Israélites parmi les peuples. La ruine de Jérusalem en 586, la destruction du temple, la dévastation du pays et la déportation d'Israël marquèrent la littérature prophétique et la mentalité juive d'une empreinte indélébile. L'ébranlement causé par un désastre dont les prophètes avaient immédiatement dégagé la portée religieuse se prolongea longuement. On s'y réfère comme au châtiment exemplaire.

La leçon était donc toujours actuelle. Ceci nous amène à pénétrer plus avant dans la mentalité du *Document sadocite* et des écrits apparentés : il s'y manifeste une conception analogique ou typologique de l'histoire dans laquelle les événements du passé sont considérés comme en transparence et deviennent une perpétuelle leçon pour le présent. Tel le récit des anges déchus et de l'impiété qui précéda le déluge (cf. *I Hénoch* et CDC II, 18-20); telle l'infidélité du désert, type de l'infidélité d'aujourd'hui (cf. *Ps.* LXXVIII et CDC III, 5-10). Cette conception de l'histoire est déjà biblique, mais elle est très accentuée dans la littérature d'affinité qumrânienne, préparation immédiate à *I Cor.*, X, 11 : « Ces choses leur sont arrivées en figure; elles ont été écrites pour notre instruction, à nous qui touchons à la fin des siècles ». Une preuve flagrante de cet état d'esprit se trouve en CDC IV 13-V 15 où l'auteur décrit les souillures *actuelles* du temple de Jérusalem. Or, aussitôt après avoir dépeint les pratiques abominables du présent, il remonte d'un bond vers deux situations *analogues* du passé : 1° à Moïse et Aaron Bélial avait opposé Jannès et son frère; 2° au temps de la dévastation du pays s'étaient levés des prophètes de mensonge qui avaient détourné Israël de suivre Dieu. Le développement commence par cette phrase admirable : *Car autrefois Dieu visita leurs œuvres.* Il peut paraître bizarre de visiter « autrefois » les œuvres de quelqu'un. Mais dans l'esprit de l'auteur il existe une sorte d'identité entre les infidèles du présent — traîtres à l'alliance — et ceux du passé. Ce sont les mêmes hommes. Dieu les a châtiés autrefois; il les châtiera aussi maintenant. Cette mentalité sans cesse analogique explique que les commentaires bibliques de la secte soient toujours fonction d'une situation présente.

Dans ces conditions on voit comment il est possible que l'infidélité

(1) Ces deux livres, dans leur rédaction actuelle, sont considérés comme postérieurs à la chute de Jérusalem en 70 ap. J.-C. à laquelle ils feraient allusion sous les traits de l'invasion chaldéenne. Même dans cette interprétation se manifeste la permanence de la tradition sur la ruine de 586, puisqu' elle devient « type » d'une dévastation plus récente.

des générations juives d'avant l'exil devienne une leçon pour les Israélites d'aujourd'hui. Avant la ruine de Jérusalem le sanctuaire était souillé, des prophètes vaticinaient le mensonge sur le peuple; de même aujourd'hui. Conséquence : si la Jérusalem actuelle est aussi souillée que celle d'autrefois, le même châtiment va fondre sur elle qui autrefois anéantit les coupables; il faut quitter cette ville corrompue, transporter ailleurs le sanctuaire. Cette mentalité fondamentale, sous-jacente aux constructions allégoriques des sadocites, pourra se monnayer dans des applications variées et souvent déroutantes. Il est facile également de comprendre combien cet état d'esprit analogique, qui joint si aisément les perspectives du présent et celles du passé, risque de les confondre et rend épineuse toute explication absolue du CDC. On pourra se demander parfois sur quel plan joue l'auteur : décrit-il le passé avec les couleurs du présent? ou le présent avec des réminiscences littéraires du passé? C'est pourquoi il est honnête de souligner dès le début le caractère contingent de toute interprétation. Encore faut-il s'efforcer d'en trouver une qui soit la plus cohérente possible.

Le premier texte qui nous intéresse est celui de CDC I, 3-9 (*Texte* α).

Dans l'hypothèse de Rabinowitz, le nœud grammatical du passage est l'interprétation de la préposition *lamed* à la ligne 6. Cette préposition avait été traduite par « après », d'où la traduction : « Dans une période de colère, 390 ans *après* qu'il les eut livrés dans la main de Nabuchodonosor, roi de Babylone, Dieu les visita et fit pousser d'Israël et d'Aaron une racine de plant ». Dans ce cas la germination de la « racine de plant » était repoussée *après* la période des « 390 ans ». Ces mystérieux 390 ans étaient à interpréter d'après la prophétie d'*Ézéchiel*, IV, 5, mais ils imposaient quand même une longue durée entre l'exil de 586 et la « racine de plant » qui devait entrer en possession de la Palestine. R. affirme que la traduction « après » pour *lamed* est injustifiable. Il traduit donc : *in a period of wrath* — « 390 *years* » — *as of his giving them into the hand of Nebuchadnezzar, king of Babylon.*

A vrai dire, le cas ne paraît pas aussi clair que semble le penser Rabinowitz. L'impossibilité de la première traduction n'est pas démontrée (1). Cependant après le réexamen du sens de *lamed* par Wiesenberg (2), la nouvelle traduction s'avère comme très vraisemblable. On pourrait dire qu'elle consiste autant dans une nouvelle

(1) Cf. les protestations de Brownlee, *Messianic motifs of Qumrân and the New Testament NTS*, III, 1956-57, p. 14.

(2) Wiesenberg, *Chronological data in the Zadoqite Fragments, V. T.*, V, 1955, pp. 284-308.

manière de couper la phrase. Pratiquement cette traduction a été adoptée par Burrows : *And in the period of the wrath — three hundred and ninety years, when he gave them into the hand of Nebuchadnezzar* (1), par Gaster : *In the Era of Anger, that era of three hundred and ninety years, when he delivered them into the hand of Nebuchadnezzar* (2).

Quel est en cette hypothèse le sens des « 390 ans »? Ils indiquent, selon la prophétie d'Ézéchiel, la durée de l'iniquité de la maison d'Israël. Il est possible qu'il faille faire commencer cette durée, comme le propose R., à la 4e année de Roboam, au moment de la consommation du schisme entre Israël et Juda (3), mais nous ignorons quel était pour l'auteur le *terminus ad quem* de ces 390 ans, étant donné d'une part le caractère allégorique du chiffre, d'autre part les notions de chronologie que possédait l'auteur du CDC. Peut-être se terminaient-ils après l'exil avec le retour des Israélites repentants. L'essentiel est de libérer l'exégèse d'une chronologie qui l'obligeait à faire germer la racine de plant plusieurs siècles après la ruine de 586.

La traduction s'établit donc ainsi (4) :

[3] *A cause de l'infidélité de ceux qui l'avaient abandonné, Il cacha Sa face à Israël et à Son sanctuaire,* [4] *et Il les livra au glaive. Mais lorsque Il se souvint de l'alliance des Premiers, Il laissa un reste* [5] *à Israël et ne les livra pas à l'extermination, et pendant la période de colère de trois cent*[6] *quatre-vingt-dix ans, où Il les avait livrés entre les mains de Nabuchodonosor, roi de Babylone* (5), *Il les visita et Il fit pousser d'Israël et d'Aaron une racine de plant pour posséder* [8] *Sa terre et s'enrichir des bons produits de Son sol. Alors ils comprirent leur iniquité et connurent* [9] *qu'ils étaient coupables.*

Ainsi traduit, ce texte présente le schéma biblique très général : Péché — Punition — Repentir. Mais la mention de la captivité de Babylone fait rejoindre le thème classique de la littérature post-

(1) Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, New York, 1956, p. 349.

(2) Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, New York, 1956, p. 61.

(3) *JBL.*, *ibid.*, p. 34. Le schisme des dix tribus qui rompait l'unité du peuple saint fut considéré par les prophètes comme un grand châtiment; l'union d'Israël et de Juda est toujours espérée pour l'avenir. Cf. *Is.*, xi, 13-14; *Jer.*, iii, 18; xxxi, 1; *Ez.*, xxxvii, 15-27; *Os.*, ii, 2; *Mic.*, ii, 12. Ce schisme était le type de toutes les divisions d'Israël, cf. *Zac.*, xi, 14 et CDC vii, 12. En *I Hen.*; lxxxix, 55 la colère du Seigneur des brebis commence nettement avec le schisme.

(4) Pour les traductions des textes, j'ai profité des diverses traductions parues. En anglais : Rabin, Burrows, Gaster. En français : Vermès (*Les manuscrits du désert de Juda*); Dupont-Sommer (pour le CDC, *Évidences*, nos 59 et 60; pour les *Hymnes*, *Semitica*, no 7). J'ai en certains passages suivi de très près la traduction de M. Dupont-Sommer.

(5) En laissant à קץ le sens de « fin », on pourrait traduire : « A la fin d'une colère de 390 ans — quand Il les avait livrés entre les mains de Nabuchodonosor, roi de Babylone — Il les visita... »

exilienne : Impiété d'Israël avant l'exil, punition par l'épée (destruction du sanctuaire et exil à Babylone), miséricorde de Dieu qui se souvient de son alliance avec les Patriarches (les Premiers), repentir des exilés qui confessent leurs fautes. Ce schéma se trouve très spécialement dans les documents de tendance sacerdotale et dans l'œuvre du Chroniqueur (cf. *Ez.*, VI, 6-10; XXXVI, 16-32; *Lév.*, XXVI; 30-45; *II Chron.*, VI, 36-39; *Neh.*, IX, 30-37, etc...). On connaît les affinités qui existent entre ces écrits et ceux de la secte de Qumrân.

Le même schéma se rencontre aussi dans des documents plus tardifs et apparentés à la littérature qumrânienne. Sans parler de la prière de *Dan.*, IX et de la confession de *Baruch*, I, 15 — III, 8, les sources des *Testaments des XII Patriarches* présentaient la même séquence si l'on se réfère à l'analyse très pertinente qu'a faite de Jonge des passages S. E. R. (Sin — Exile — Return) dont il étudie les développements à travers la littérature des *Testaments* (1).

Citons enfin les *Jubilés*, si proches du CDC : « Je leur cacherai ma face et les livrerai aux mains des nations pour être captifs... Et ils oublieront ma loi... et erreront sur les sabbats, les fêtes, les jubilés... Et après cela ils se tourneront vers moi de parmi les Gentils de tout leur cœur, de toute leur âme et de toute leur force, et je les rassemblerai de parmi toutes les nations, et ils me chercheront; et je serai trouvé par eux quand ils me chercheront de tout leur cœur et de toute leur âme. Et je leur dispenserai paix abondante avec la justice, et je les transférerai comme une plante de droiture (2), de tout mon cœur et de toute mon âme, et ils deviendront une bénédiction... et je bâtirai mon sanctuaire parmi eux » (*Jub.*, I, 13-17). La mention de la « plante de droiture » qui rappelle la « racine de plant » du *Document sadocite* est fort intéressante dans ce contexte où elle représente les exilés repentants; ailleurs elle pourra symboliser le peuple élu d'Israël, fils d'Abraham ou de Jacob, ou bien les élus de la fin des temps (3). En fait elle caractérise l'Israël fidèle. Les Jubilés parlent du « transfert » de la plante en Palestine; le CDC de la germination de cette plante « destinée à posséder la terre » — allusion visible au retour des déportés; mais dans les deux cas la racine de plant a germé en exil.

Comment cette racine a-t-elle pu germer en exil? C'est la théologie

(1) DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen, 1953, pp. 83-86.

(2) Dans *Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, p. 12, Charles suppose un autre verbe : « je les planterai » au lieu de « je les transférerai » et conjecture une altération du texte. Mais c'est là une simple conjecture que ne supporte pas l'examen du texte éthiopien, d'après M. Grelot qui a bien voulu le revoir. L'expression « plante de droiture » est certaine; elle reste originale dans un contexte qui reprend *Jer.* XXXII, 41.

(3) Cf. par exemple : *I Hén.*, XCIII, 2, 5, 10; *Jub.*, XXI, 24.

classique du *Reste pur* de la déportation. Yahvé devait épargner un Reste qui échapperait à l'épée. C'est *en exil* que ce Reste confesserait ses fautes et se convertirait. « Vos survivants se souviendront de moi, *parmi les nations où ils seront déportés* » (*Ez.*, VI, 8; cf. XII, 16). « *Dans le pays de leurs ennemis...* ils confesseront leurs fautes (*Lev.*, XXVI, 39-40). Quand ils seront *dans le pays de leurs ennemis*, ... je me souviendrai en leur faveur de l'alliance avec les premiers que j'ai fait sortir du pays d'Égypte » (*Lév.*, XXVI, 44-45). « *Dans le pays de leur exil*, ils rentreront en eux-mêmes, et connaîtront que je suis le Seigneur leur Dieu. Et je leur donnerai un cœur et des oreilles qui entendent. Ils me loueront *au pays de leur exil* et ils se souviendront de mon nom » (*Bar.*, II, 30-32). La grande confession des fautes s'était donc faite d'abord dans le pays de l'exil; c'est là que Dieu s'était souvenu — pour les rescapés du désastre — de son alliance avec les « premiers ». Telle est exactement l'optique du *Document sadocite* dans l'hypothèse que nous envisageons. Mais déjà nous pressentons que cette description des déportés repentants n'est pas désintéressée. Pourquoi dans le CDC cette importance donnée au Reste pur de l'exil, sinon par une vue analogique qui assimile au cas des exilés (= Reste pur) les sadocites actuels qui ont dû rompre avec la Jérusalem impie?

Nous traiterons plus loin du problème soulevé par l'enseignant de justice de CDC I, 11. Constatons seulement, après l'analyse précédente, que deux interprétations sont possibles du texte α :

Solution *a* : La racine de plant germe « 390 ans » après 586.

Solution *b* : La racine de plant désigne les déportés repentants, reste pur de l'exil.

Passons maintenant à deux textes qui présentent un parallélisme certain avec le texte α et qu'il faut étudier ensemble :

CDC III, 10-IV, 4 (*Texte* β).

L'auteur vient de passer en revue les événements de « l'histoire sainte » : péché et châtiment des Veilleurs; péché et châtiment des fils de Noé. En III, 2 il arrive aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob, avec qui Dieu a conclu une alliance éternelle mais dont les fils commettent faute sur faute : infidélité en Égypte, infidélité au désert. C'est pourquoi la colère de Dieu s'enflamma contre eux et « leurs fils périrent, leurs rois furent retranchés, leurs héros périrent et *leur pays fut dévasté* ».

10b *A cause de cela (furent coupables) ceux qui étaient entrés dans*
l'alliance les premiers et ils furent livrés 11 *au glaive, parce qu'ils avaient*
abandonné l'alliance de Dieu et qu'ils avaient choisi leur volonté propre

et qu'ils avaient marché dans l'obstination [12] *de leur cœur en accomplissant chacun leur volonté propre. Mais avec ceux qui restèrent attachés aux commandements de Dieu,* [13] *qui furent laissés de parmi eux, Dieu établit Son alliance pour Israël pour toujours, leur révélant* [14] *les choses cachées sur lesquelles Israël s'était égaré, Ses sabbats saints et Ses fêtes* [15] *glorieuses, Ses témoignages de justice et Ses voies de vérité, et les désirs de Sa volonté que l'homme doit accomplir* [16] *afin de vivre par eux. Dieu ouvrit (cela) devant eux et ils forèrent un puits aux eaux abondantes.* [17] *Et qui méprise ces eaux ne vivra pas. Or eux ils s'étaient souillés de péché d'homme et de voies d'impureté,* [18] *et ils avaient dit : Cela est à nous. Et Dieu, en Ses mystères merveilleux, pardonna leur iniquité et effaça leur péché;* [19] *et Il bâtit pour eux une Maison sûre en Israël, telle qu'il n'en exista jamais depuis autrefois jusqu'à* [20] *maintenant. Ceux qui s'attachent à celle-ci iront à la vie éternelle, et toute la gloire d'Adam leur appartiendra, ainsi que* [21] *Dieu l'a établi pour eux par l'intermédiaire du prophète Ézéchiel : « Les prêtres et les lévites et les fils* IV [1] *de Sadoq, qui ont assuré la garde de mon sanctuaire, tandis que les fils d'Israël s'égaraient loin de moi, c'est eux qui s'approcheront pour m'offrir la graisse et le sang. »* [2] *Les prêtres, ce sont les captifs pénitents d'Israël,* [3] *qui sont sortis du pays de Juda et (les lévites ce sont) ceux qui se joignent à eux, et les fils de Sadoq, ce sont les élus* [4] *d'Israël ceux qui sont appelés d'un nom, ceux qui se tiendront debout à la fin des jours.*

CDC V, 15-VI, 11 (*Texte* γ).

L'auteur vient de décrire avec indignation les crimes de Juda et il poursuit :

[15] *Car autrefois Dieu visita* [16] *leurs œuvres, et Sa colère s'enflamma contre leurs forfaits. « Car ce n'est pas un peuple intelligent »;* [17] *ils sont une nation dépourvue de sens, du fait qu'il n'y a pas chez eux d'intelligence. Car autrefois* [18] *se levèrent Moïse et Aaron par l'intermédiaire du Prince des lumières; mais Bélial, dans sa malignité, suscita Jannès et* [19] *son frère quand Israël fut sauvé pour la première fois.* [20] *Et au temps où le pays fut ravagé, s'étaient levés les déplaceurs de limite et ils avaient égaré Israël* [21] *et le pays fut dévasté, car ils avaient prêché la rébellion contre les commandements de Dieu (révélés) par Moïse et aussi* VI [1] *par les oints saints; et ils avaient prophétisé de façon trompeuse pour détourner Israël de suivre* [2] *Dieu.*

Mais Dieu se souvint de l'alliance des Premiers et Il fit lever d'Aaron des hommes intelligents et d'Israël [3] *des sages, et Il les fit entendre, et ils forèrent le puits : le puits que forèrent des princes, que creusèrent* [4] *les*

nobles du peuple avec un bâton (מחוקק). *Le puits, c'est la Loi. Et ceux qui l'ont foré, ce sont* [5] *les captifs pénitents d'Israël, qui sont sortis du pays de Juda et qui ont séjourné au pays de Damas.* [6] *Dieu les a tous appelés princes, car ils L'ont cherché, et leur renommée* (?) *n'est contestée* [7] *dans la bouche de personne. Et le bâton (instructeur), c'est le scrutateur de la Loi, comme* [8] *Isaïe l'a dit : Il a fabriqué un instrument pour Son œuvre. Et les nobles du peuple, ce sont* [9] *ceux qui viennent pour creuser le puits à l'aide des instructions dont les a instruits l'instructeur (bâton),* [10] *pour qu'ils y marchent durant tout le temps de l'impiété, et sans elles ils ne parviendront pas jusqu'à l'avènement* [11] *de celui qui enseignera la justice à la fin des jours.*

Comparons ces divers textes.

« Ils furent livrés au glaive » en III, 10-11 (β) est parallèle à I,4 (α) où l'expression vise le châtiment du temps de Nabuchodonosor.

« Le pays fut dévasté » en III 10*a* (β) désigne certainement la dévastation de 586; parallèle exact à V, 20-21 (γ) : « le pays fut ravagé, le pays fut dévasté ».

Ceux qui sont entrés dans l'alliance les *premiers* en III, 10 (β), ce sont les Patriarches avec qui Dieu avait conclu une alliance éternelle (CDC III, 3-4). Ce sont eux les « Premiers » dans le *Document sadocite* (1). « Dieu se souvint de l'alliance des Premiers » en CDC VI, 2 (γ) est un parallèle exact à CDC I,4 et à *Lév.*, XXVI, 45 : « Je me souviendrai de l'alliance des Premiers que j'ai fait sortir du pays d'Égypte »; aux patriarches sont en effet associés leurs descendants; c'est une seule et même lignée — celle d'avant l'exil — qui entra dans l'alliance en premier, mais qui fut infidèle dans ses *fils* (CDC III, 4. 5. 9) aux préceptes de Dieu.

En CDC V, 20-VI 2 (γ), la situation décrite (déplaceurs de limites, prophètes de mensonge) correspond exactement à celle dont témoignent Ézéchiel et Jérémie pour la période qui précéda l'exil et qui fut par excellence le temps des prophètes de mensonge (*Ez.*, XIII; *Jér.*, V, 26-31; XXIII, 9-40); ils égaraient le peuple et rendaient la loi vaine (*Jér.*, VIII, 8). Ainsi étaient-ils rebelles à Moïse et aussi à ses prophètes (les oints saints).

Tous ces parallèles amènent à conclure que en β (III, 10-11) et en γ (V, 20-VI, 2) comme en α (I, 3-4) l'auteur fait allusion à la ruine de Jérusalem en 586. On ne voit pas d'ailleurs comment il aurait pu passer

(1) רִאשׁוֹנִים Cf. CDC I, 16; IV, 8; IV, 9; VI, 2; VIII, 17.

sous silence un tel châtiment qui, nous l'avons vu, était considéré comme la catastrophe exemplaire.

Se pose alors la question suivante : Allons-nous glisser « 390 ans » entre ce châtiment et la mention — qui suit immédiatement — de la levée du Reste pur?

« Ils furent livrés au glaive parce qu'ils avaient abandonné l'alliance de Dieu... mais avec ceux qui furent laissés *de parmi eux*, Dieu établit son alliance pour Israël pour toujours » (β).

« Le pays fut dévasté... car ils avaient prophétisé de façon trompeuse... mais Dieu se souvint de l'alliance des Premiers et Il fit lever d'Aaron des hommes intelligents et d'Israël des sages » (γ).

Sans doute, nous l'avons expliqué plus haut, il faut compter avec la mentalité assimilante de l'auteur qui risquerait de sauter par-dessus l'intermédiaire typologique que serait le reste pur de l'exil et de passer immédiatement au mouvement sadocite actuel. Mais il faut avouer que cette interprétation serait très contraire au mouvement naturel de chacun des deux textes, qui ne supposent aucune solution de continuité. Dans le cas vérifiable, cité plus haut, où sont assimilées les générations du passé et celles du présent (CDC v, 15-16) : « Autrefois Dieu visita leurs œuvres », l'auteur nous avait prévenu du changement par l'adjonction d'un adverbe de temps : « autrefois ». C'est pourquoi en l'absence de tout avertissement de l'auteur, l'interprétation la plus normale nous paraît une continuité chronologique et nous retombons tout simplement sur le thème bien connu du Reste pur de l'exil que nous avons étudié plus haut : Dieu se souvient de son alliance avec les Premiers et les exilés confessent leurs fautes.

Cette interprétation, qui voit continuité immédiate entre la ruine de Jérusalem et la levée du Reste pur, invite par ricochet à éliminer les « 390 ans » d'écart entre les deux événements et à choisir dans le texte α la solution *b* contre la solution *a*.

Le reste pur est donc celui des exilés. Dieu avait rétabli son alliance avec eux. Qu'il y ait eu rétablissement de l'alliance en exil, ceci est affirmé par *Bar.* II, 30-32. *Ez.*, VI, 8 et *Lév.*, XXVI, 39-45, et nous est confirmé par les livres d'Esdras et de Néhémie. C'est d'exil que surgirent les sionistes ardents que furent les réformateurs. La loi était revenue de Babylone. Dieu leur fit « forer le puits » de la Loi et leur révéla en particulier « ses sabbats saints et ses fêtes glorieuses ». Ainsi le calendrier sacré des sadocites avait été, selon eux, « révélé » à nouveau au Reste issu de l'exil. Ceci coïncide parfaitement avec les conclusions tirées de l'étude des documents sacerdotaux sur l'origine de ce calendrier; il est attesté en effet dans le code sacerdotal et dans le livre

d'*Ézéchiel* (1). La rédaction définitive de ces documents fut l'œuvre du « reste pur », le sacerdoce fidèle d'après l'exil.

Nous voici maintenant affrontés à une nouvelle question. Les deux textes β et γ se terminent sur une vision de « fin des jours ». γ envisage « ceux qui doivent marcher durant tout le temps de l'impiété », donc durant la période présente. A quel moment l'auteur passe-t-il de la description du reste pur d'autrefois aux sadocites actuels?

Analysons β. Dieu a bâti pour le reste de l'exil une maison sûre en Israël. « Ceux qui s'attachent à elle iront à la vie éternelle et toute la gloire d'Adam leur appartiendra » (III, 19-20). « Ceux qui s'attachent à cette maison sûre » (malgré la valeur indécise du participe en hébreu) appartiennent sûrement aussi à la génération présente. La maison bâtie par les déportés continue donc d'exister dans la période actuelle; le reste pur se prolonge par ceux d'aujourd'hui qui prennent spirituellement la suite du reste fidèle. Ainsi s'éclaire l'exégèse allégorique du texte d'Ézéchiel cité à l'appui de la même idée : les prêtres représentent le reste pur des exilés; les lévites — ceux qui se *joignent* à eux, selon le jeu de mots classique sur le terme lévite — représentent les fidèles qui se joignent à leurs modèles spirituels (comme plus haut ceux qui s'attachaient à la maison sûre), ce sont les fidèles d'aujourd'hui; les fils de Sadoq sont les élus qui persévèrent jusqu'à la fin des jours.

Une difficulté est la signification du terme שבי que nous avons laissé dans l'ambiguïté en traduisant *captifs pénitents*. Si on le ponctue שָׁבֵי (de שׁוּב revenir, se repentir) on traduira « les convertis d'Israël » (2). Si l'on ponctue שְׁבִי comme Schechter, Rabinowitz, Gaster, Burrows, il s'agit des « captifs d'Israël ». L'expression se répète en quelques passages (3). Par ailleurs le terme שבי doit se ponctuer שְׁבֵי dans l'expression שְׁבֵי פשע « ceux qui se sont détournés du péché » (CDC II, 5; XX, 17); cela n'empêche pas l'auteur de s'être servi également du terme שְׁבִי, mais on peut le soupçonner de jouer, comme à son habitude, sur ces mots paronymes (cf. plus loin *sikkut* et *sukkat; kiyyun* et *keyné*, le jeu de mots sur *sar*, etc...). Mais ce n'est pas là un jeu de mots gratuit; il recouvre pour l'auteur une signification profonde; le reste

(1) Cf. A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957, pp. 31-41.

(2) Trad. Dupont-Sommer. Plutôt que « ceux qui se sont détournés (de l'impiété) d'Israël » (trad. Rabin), quoique en XX, 17 il faille traduire : « ceux qui se sont détournés de l'impiété de Jacob ».

(3) Cf. CDC VI 5 (γ). En CDC VIII = 16 XIX, 29 la ponctuation *shavé* est la plus naturelle; de même en 4QpPs 37 II, 1 où il faut sans doute traduire les « pénitents du désert », mais comparer pourtant IQM I, 2 : « la *golah* du désert ».

pur de l'exil est à la fois *shevi* (captifs) et *shavé* (repentants). Encore faut-il choisir une prononciation. Mais qu'on se décide pour l'une ou pour l'autre, cela ne me paraît pas changer le sens fondamental du texte qui se rapporte aux exilés. Finalement nous opterions plutôt pour shavé — *shevi* étant suffisamment suggéré par le contexte — puisque c'est sous cet aspect que les exilés seront modèles pour les sadocites; mais ces derniers les imiteront aussi allégoriquement en tant que *shevi*, c'est-à-dire dans leur rupture avec Jérusalem.

S'il est souligné en effet que les exilés « sont sortis du pays de Juda », ce n'est pas pour affirmer une vérité évidente. « Le pays de Juda » glisse déjà vers une signification symbolique : il faut rompre avec le sacerdoce officiel et souillé de Jérusalem. S'amorce ici le thème de la rupture avec Juda qui sera abondamment orchestré plus loin. La séparation (involontaire) qu'ont opérée ceux qui sont sortis de Juda comme captifs, devient le modèle d'une séparation volontaire, la séparation des *shevi shavé* d'aujourd'hui.

Passons à γ. Nous y découvrons la même séquence. Cette fois la mention du puits a attiré une citation des *Nombres* (xxi, 18) qui dans le contexte visait le puits foré dans le désert sous la conduite de Moïse. Elle est appliquée allégoriquement aux exilés convertis et à leurs successeurs. Ceux qui ont foré le puits sont les initiateurs, les princes : ils représentent le reste de l'exil (1). Les nobles du peuple viennent à leur tour pour creuser le puits, — après eux, puisqu'ils devront marcher pendant tout le temps de l'impiété; ils représentent donc les successeurs du Reste fidèle — comme les lévites de β — et devront tenir « jusqu'à l'avènement de celui qui enseignera la justice à la fin des jours ». Reste le *meḥoqeq*. L'auteur joue sur le double sens de bâton et instructeur (2). Il représente le scrutateur de la Loi. S'agit-il d'une *catégorie générale* (celui qui scrute la Loi), ou bien d'un individu particulier? Depuis l'exil bien des scrutateurs de la Loi s'étaient levés dans les milieux fidèles. Si l'on veut y voir un individu et non une école, on peut penser soit à Esdras — dont nous verrons plus loin l'autorité à époque tardive — soit plutôt à un personnage récent qui tiendrait alors le rôle de Moïse et d'Esdras. Dans ce dernier cas, on *pourrait* l'identifier avec l'enseignant de justice de 1QpHab et avec le docteur de la communauté de CDC xx, 14 (document B). La commu-

(1) Si l'on traduit CDC vi, 5 : « leur renommée n'est contestée dans la bouche de personne », cet éloge convient parfaitement au reste fervent de l'exil dont chacun savait qu'ils étaient les promoteurs de la restauration d'Israël. « Ils ont cherché Dieu », parallèle exact avec CDC i, 10.

(2) Le *mehoqeq* désigne le bâton de commandement et le chef qui donne des ordres. Nous avons choisi le terme d'*instructeur* pour rendre le jeu de mots de la ligne 9.

nauté vivrait sous ses enseignements jusqu'à ce que se lève le Scrutateur de la Loi de la fin des jours, l'enseignant de justice eschatologique qui, comme l'a bien montré Rabin (1), devra donner la vraie *halakah*.

Telle nous paraît être l'interprétation la plus cohérente de ces textes difficiles. Mais on voit que, si les prêtres (β) ou les princes (γ) représentent le reste de l'exil, le « pays de Damas » en VI, 5 doit représenter le pays de la déportation, expression à peu près équivalente à celle de « pays du Nord » qu'utilisaient les prophètes pour le pays de l'exil (*Zach.*, VI, 8; *Jér.*, XXXI, 7) et que nous trouverons plus loin (CDC VII, 14) en ce sens. En ce cas un exil réel (historico-géographique!) de la secte en Syrie est extrêmement compromis, car pour imiter le reste de l'exil et vivre en rupture avec « Juda », entendu au sens symbolique, il n'était pas nécessaire pour les Sadocites de partir vers le géographique Damas.

Dans un autre texte, celui de CDC VI, 18-19, il est recommandé de se séparer des fils de la fosse et de pratiquer les préceptes de « ceux qui sont entrés dans la nouvelle alliance au pays de Damas », en particulier d'observer les fêtes de leur calendrier. Or ce calendrier sacré, d'après III, 13-15, avait été « révélé » au Reste de l'exil. D'autre part l'expression « nouvelle alliance » qui reprend la formule de *Jér.*, XXXI, 31 est à rapprocher du rétablissement de l'alliance avec les survivants du désastre dans le même passage du CDC (III, 13). Cette « alliance au pays de Damas » doit donc en référence à β représenter celle des déportés. Mais dans un autre passage XIX, 33-34 (document B), ceux qui « sont entrés dans l'alliance nouvelle au pays de Damas » représentent *aussi* certainement les Sadocites actuels. Nous voici donc devant la même ambiguïté signalée plus haut : les Sadocites s'assimilent si bien à leurs modèles spirituels — ils creusent le *même puits* — qu'on peut dire aussi qu'ils sont entrés dans la même alliance, celle du « pays de Damas ». Le document B explique ailleurs que cette alliance qu' « on a conclue au pays de Damas, c'est l'alliance nouvelle » (XX, 12).

Mais pourquoi ce nom cryptique de « Damas »? Ce n'est sûrement pas fantaisie gratuite de la part de l'auteur. Ses symbolismes sont

(1) RABIN, *The Zadoqite Documents*, Oxford, 1954, p. 23 sur CDC VI, 11. Après sa résurrection le maître de justice déciderait de tous les points de *halakah* non tranchés, comme les rabbins le croyaient d'Élie. Voir aussi WIEDER, *The Doctrine of the Two Messiahs among the Karaites*, *JJS.*, VI, 1955, p. 17. Voici sur le rôle de l'enseignant de justice de l'avenir le texte de Daniel al-Kumisi cité dans NEMOY, *Karaite Anthology*, New Haven, 1952, p. 34 : « Vous devez savoir que qui craint Dieu n'use d'aucun oiseau comme nourriture, sinon tourterelles et jeunes pigeons et aussi pigeons sauvages, *jusqu'au moment où le maître de justice sera venu*, car tous ceux qui mangent volatiles ou poissons défendus périront et seront anéantis au jour du jugement ».

fondés en général sur des correspondances intimes, des appels de termes, des réminiscences bibliques, claires pour son milieu, mais difficiles à retrouver pour nous.

Nous pourrions d'abord répondre que si « Damas » représente le pays de la déportation — c'est-à-dire en clair au premier plan la Babylonie — il était impossible pour un sadocite — et pour un juif tout court — de prononcer une phrase comme « la nouvelle alliance au pays de Babylone ». Une telle phrase était imprononçable dans une bouche juive. Babylone était un nom mal famé dans la littérature biblique. Cité maudite, qui asservissait le peuple de Dieu, comme autrefois l'Égypte, en elle se renouvelaient toujours les crimes de l'antique Babel. « Heureux qui saisirait et briserait ses petits contre le roc » (*Ps.*, CXXXVII, 9). Condamnée sans appel par les prophètes, elle est bien près de devenir dans leurs oracles l'image de la cité du mal (1). *L'Apocalypse* de Jean a certainement repris sur ce point un symbolisme solidement enraciné dans la tradition juive. Pour des mentalités religieuses aussi sensibles à la densité prophétique des mots, parler de « la nouvelle alliance de Dieu au pays de Babylone » aurait paru blasphématoire. Mais le même prophétisme, qui empêchait la connexion de ces deux termes contradictoires, fournissait aussi la solution. Il est probable, comme l'ont déjà suggéré Mowinckel, Weis, Allegro, que la prophétie qui joua le rôle essentiel dans cette transposition du nom de Damas est celle de *Zach.*, IX, 1 : « Damas sera Sa demeure ». Damas devenait ainsi le symbole de la demeure de Yahvé. Le lieu où les exilés avaient emporté les livres de la loi et des prophètes, où ils constituaient des camps selon les règles de la pureté lévitique, où ils observaient scrupuleusement les préceptes de la Loi, pouvait être appelé symboliquement « Damas ». Il suffirait de modifier légèrement le verset d'Amos cité plus loin en VII, 15 et qui dans le texte massorétique fait allusion à la déportation « au-delà de Damas » pour obtenir la même signification : celle d'un transfert de sanctuaire.

Ainsi l'expression « pays de Damas », évoquant à la fois le lieu de la déportation et le lieu de transfert du sanctuaire, convenait mieux que l'expression prophétique correspondante « pays du Nord », pour désigner le lieu de la nouvelle alliance avec les déportés. Mais on voit alors que cette expression n'était pas l'équivalent littéral de « pays de Babylone », comme si l'on avait seulement interverti les mots. Elle pouvait, comme l'expression antithétique « pays de Juda », glisser

(1) Cf. *Is.*, XIII, 1-9; XIX, 4; XXI, 9; XLIII, 14; XLVII, 1; XLVIII, 14-20; *Jér.*, I, 23, 29, 35, 46; LI.

vers un sens symbolique débordant toute localisation précise et signifier seulement le lieu de refuge des déportés convertis.

Nous arrivons au difficile passage de CDC VII, 9-VIII, 2 (*Texte δ*).

[9] *Mais tous ceux qui méprisent (les commandements), quand Dieu visitera le pays Il fera retomber sur eux la rétribution des impies,* [10] *quand viendra la parole qui est écrite dans le prophète Isaïe, fils d'Amos :* [11] « *Il viendra sur toi et sur ton peuple et sur la maison de ton père les jours qui* [12] *arrivèrent* (1) *à partir du jour où Ephraïm se sépara de Juda* ». *Lorsque se séparèrent les deux maisons d'Israël,* [13] *Ephraïm eut la priorité sur Juda et tous ceux qui reculèrent furent livrés au glaive, tandis que ceux qui tinrent ferme* [14] *furent rescapés dans le pays du Nord.*

Comme il est dit : J'exilerai la Sikkut *de votre roi* [15] *et le* Kiyyun *de vos images de ma tente* (מאהלי) *à Damas* (*Amos*, V, 26-27). *Les livres de la Loi, c'est la* sukkat (= *hutte*) [16] *du roi — comme il est dit : Je relèverai la* sukkat *de David qui est tombée. Le roi,* [17] *c'est l'assemblée ; et les* keyné *des images, ce sont les livres des prophètes* [18] *dont Israël a méprisé les paroles.*

Et l'Étoile, c'est le scrutateur de la Loi [19] *qui viendra* (הבא) *à Damas, comme il est écrit : Une étoile fait route de Jacob, et un sceptre se lève* [20] *d'Israël. Le sceptre, c'est le prince de toute la congrégation, et lors de son avènement il mettra en pièces* [21] *tous les fils de Seth.*

Ceux-là furent rescapés au temps où furent visités les Premiers (2), VIII[1] *tandis que ceux qui reculèrent furent livrés au glaive. Ainsi en sera-t-il pour tous ceux qui, entrés dans Son alliance, ne tiendront pas ferme à ces (préceptes), lorsqu'Il les visitera pour l'extermination par l'intermédiaire de Bélial.*

Pour comprendre ce texte, il faut commencer par lier le premier et le dernier paragraphes qui se correspondent. Nous nous occuperons ensuite des deux paragraphes intermédiaires.

Ce morceau débute par une menace aux impies : Dieu visitera le pays. Le châtiment qui viendra est comparé à celui qui fondit sur Jérusalem lorsque « Ephraïm se sépara de Juda ». Alors « ceux qui reculèrent furent livrés au glaive », même expression qu'en α (I,4)

(1) Dans cette citation de *Is.*, VII, 17 nous ne croyons pas nécessaire de rajouter la négation qui a pu être ici omise intentionnellement par l'auteur (malgré le parallèle de CDC, XIV, 1). Les jours qui vont fondre sur les impies de maintenant, ce sont les *mêmes* jours qui arrivèrent au moment de la ruine de Jérusalem, lorsque « Ephraïm se fut séparé de Juda », c'est-à-dire lorsque les premiers déportés eurent été mis à l'abri en exil et que les « infidèles » qui avaient reculé furent livrés au glaive.

(2) Nous adoptons ici la correction de RABIN, *The Zadoqite Documents*, p. 31. Les « Premiers », ce sont toujours les patriarches et leurs descendants, ceux d'avant l'exil.

où elle vise la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor. Comme en β et γ la pensée de l'auteur est dominée par cette catastrophe exemplaire. « Ceux qui tinrent ferme » au contraire furent « rescapés dans le pays du Nord », prophétiquement le pays de la déportation.

Il est clair que le « ceux-là » du quatrième paragraphe ne peut se rapporter aux personnages du troisième paragraphe, dont le dernier au moins est attendu pour l'avenir. Après le passage 14*b*-21*a* qui forme comme une parenthèse, il est une reprise du premier paragraphe et en répète les termes. Les fidèles furent rescapés « au temps de la visite des Premiers », c'est-à-dire, si l'on suit la correction de Rabin, les générations qui vont des Patriarches à l'exil et qui sont entrées les premières dans l'alliance (cf. III, 10-11); les infidèles furent livrés au glaive. Ainsi en sera-t-il pour les infidèles d'aujourd'hui. Le premier châtiment était donc le « type » du châtiment attendu.

Le parallélisme des deux visites se retrouve dans le document B qui présente sur ce passage un texte différent mais maintient la « typologie » des deux événements (CDC XIX, 5-14). La première est celle dont « Dieu a dit par l'intermédiaire d'Ézéchiel de marquer d'un signe sur le front ceux qui soupirent et qui gémissent » (*Ez.*, IX, 4), tandis que « le reste fut livré à l'épée vengeresse de l'alliance », c'est la visite de 586. La seconde concerne toujours l'avenir et le châtiment de Juda (1). La pointe du raisonnement est seulement différente dans le document B : c'est sur place que seront marqués ceux qui seront épargnés.

L'auteur du document A poursuit le même symbolisme d'une rupture avec Juda. Or dans ce texte c'est Ephraïm qui rompt avec Juda; c'est donc Ephraïm qui tient ferme et qui est rescapé dans « le pays du Nord » (= pays de l'exil). Ephraïm représente les déportés. Déjà en β (IV, 2-3) et γ (VI, 5) les *shevi shavé* qui sortaient de Juda s'identifiaient avec les déportés. L'hostilité de l'auteur à « Juda » — c'est-à-dire aux autorités officielles de Jérusalem — l'a porté à choisir pour les opposants, en l'occurrence les déportés, le symbolisme d'Ephraïm. Mais comment Ephraïm a-t-il eu « priorité sur Juda », suivant le jeu de mots ingénieux de l'auteur sur le terme *sar?* C'est qu'Ephraïm a été épargné; il est le Reste dont sortira à nouveau le salut, tandis que les habitants de Juda ont été condamnés à périr.

Cette exégèse allégorique sur le temps de l'exil peut paraître bizarre et arbitraire. Il n'en est rien pourtant si nous remontons aux sources profondes de l'inspiration de l'auteur. Cette distinction entre les

(1) On saisit l'intérêt, pour l'exégèse néo-testamentaire, de cette prédication « typologique » contre Jérusalem. C'est un jalon entre les menaces des prophètes et les prédictions de l'apocalypse synoptique.

déportés et les habitants de Juda, il ne l'a pas inventée; cette exégèse dérive en droite ligne de la théologie des déportés qui s'exprime en plusieurs chapitres de Jérémie, mais il s'agit des *déportés de* 598.

C'est la vision des deux corbeilles de figues en *Jér.*, XXIV, 1-13 : « C'était après que Nabuchodonosor, roi de Babylone, eut emmené captifs, loin de Jérusalem, Jéchonias, fils de Joiaqim, roi de Juda, ainsi que les grands de Juda, les forgerons et les serruriers, et les eut amenés à Babylone. » Une corbeille contient des figues excellentes. Ce sont, dit Yahvé, « *les exilés de Juda que j'ai envoyés de ce lieu au pays des Chaldéens.* Je veux fixer les yeux sur eux pour leur bien, les faire revenir en ce pays, les reconstruire au lieu de les démolir, les planter au lieu de les arracher. Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Yahvé. Ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu, car ils reviendront à moi de tout leur cœur ». L'autre corbeille contient des figues gâtées, si gâtées qu'elles en sont immangeables : elle représente « ceux qui sont *restés dans le pays* »... « J'en ferai un objet d'horreur pour tous les royaumes de la terre; un opprobre, une fable, une risée, une malédiction en tous lieux où je les chasserai. Et j'enverrai contre eux l'épée, la famine et la peste jusqu'à ce qu'ils aient disparu du sol que j'avais donné à eux et à leurs pères. »

Même doctrine en *Jér.*, XXIX : les déportés (de 598) seront protégés, tandis que « les frères qui n'accompagnèrent pas les autres en déportation » subiront l'épée, la famine et la peste (*Jér.*, XXIX, 16-20); ou bien en *Jér.*, XXXVIII, 2 : « Qui restera dans cette ville mourra par l'épée, la famine et la peste. Mais qui sortira et se rendra aux Chaldéens vivra » (cf. *Jér.*, XXXVIII, 17).

L'auteur du CDC pouvait reprendre à son compte les malédictions du prophète contre ceux qui restèrent à Jérusalem. Sa théologie devient ainsi extrêmement claire et se situe en pleine tradition prophétique. Il n'a inventé qu'une chose : la réinterprétation allégorique de l'opposition Ephraïm-Juda (1). La description qu'il donne de la situation de Jérusalem en 586 est exactement conforme à celle de Jérémie : « Ephraïm » (= les déportés) a trouvé le salut en exil. « Juda » (= ceux qui sont restés) a été livré au glaive. La menace était claire pour aujourd'hui : à partir du moment où « Ephraïm » (= les Sadocites) se retirait de « Juda », et devenait le Reste du salut, il n'y avait plus

(1) Pourquoi cette image d'Ephraïm et de Juda? Sans doute parce que, comme nous l'avons vu, le schisme des deux royaumes était le type des divisions d'Israël; mais aussi parce que, dans le judaïsme tardif, Juda doit désigner les Palestiniens (ceux qui rentrèrent en Judée) et Ephraïm les « dix tribus » demeurées en exil (cf. *Ass. Moïse*, IV, 9; *Ant. jud.*, XI, V, 2). Dans l'optique du CDC où apparaît toujours la supériorité des exilés, Ephraïm a le beau rôle.

de raison pour que Dieu épargnât Jérusalem. Les Sadocites réutilisaient pour eux-mêmes cette doctrine de la première déportation; ils y trouvaient un fondement théologique et scripturaire à rompre avec la cité sainte.

Ils pouvaient aussi utiliser à leur compte le chapitre XVII d'Ézéchiel où la première déportation, l'élite d'Israël, est représentée par la cime du cèdre. Or c'est de cette cime du cèdre que Yahvé cueillerait le rameau qu'il planterait à nouveau sur la haute montagne d'Israël, qui deviendrait un arbre magnifique et les oiseaux habiteraient sous ses branches.

Passons maintenant aux deux paragraphes intermédiaires de δ. S'y succèdent des citations scripturaires suivies de leurs explications allégoriques, comme dans une sorte de développement à tiroirs.

La citation de *Amos*, v, 26-27 est centrale pour notre propos. L'interprétation libre qu'en donne l'auteur et — qu'il appuie sur des jeux de mots — signifie que les exilés ont emporté avec eux ou du moins conservé les livres de la Loi et les livres des prophètes. Ils possèdent donc la vraie révélation qu'ils ont transportée à « Damas », ce qui sous-entend évidemment dans l'esprit de l'auteur que les traîtres de « Juda » ne la possèdent plus. C'est pourquoi il est probable que la variante מאהלי par rapport au texte massorétique מאהלה (= au-delà de Damas) est intentionnelle, et qu'il faut considérer le *yod* final non comme un signe de l'état construit (depuis les tentes de Damas), mais comme un suffixe de la première personne : de *ma* tente à Damas. Cette interprétation insiste en effet sur un *transfert de sanctuaire;* or ceci correspond bien à la théologie des Sadocites (cf. la maison sûre de CDC III, 19). Désormais la Loi et les Prophètes ne sont plus en « Juda » mais à « Damas ».

Que signifie ici « Damas »? D'après ce qui précède, « Damas » est l'équivalent exact de « pays du Nord » à la ligne d'avant. D'autre part la prophétie d'Amos dans le texte massorétique fait allusion au pays de la déportation (en Assyrie). Elle pouvait plus précisément évoquer l'exil de Babylone si l'on songe à la variante de cette même citation en *Actes*, VII, 43 : « Je vous transporterai au-delà de *Babylone* »; bien des ressemblances apparaissent entre la source qu'utilise ici Luc et les thèmes familiers aux Sadocites (1). Comme il est dans la

(1) En *Actes*, VII, 8 sont mentionnés pour la première fois les « douze patriarches » (cf. le titre des *Testaments*). En VII, 14 le texte suit la même recension que 4QEx^a : 75 personnes (LXX) et non 70 (TM) sur *Ex.*, I, 5 et *Gen.*, XLVI, 27. En VII, 37 la citation de *Dt.*, XVIII, 18 sur le prophète semblable à Moïse se retrouve dans 4QTestimonia. En VII, 38 l'ange qui parle à Moïse sur le Sinaï fait songer à celui qui lui fait des révélations au chap. I des *Jubilés*.

manière de la secte de jouer à la fois sur les deux variantes d'un texte biblique, « Damas » évoque ainsi le pays de la déportation où a été transporté le sanctuaire. Mais on ne peut s'empêcher de penser que ce « pays de Damas » est également le *type* du refuge actuel des Sadocites.

La mention de l'Étoile s'accroche implicitement à la citation d'*Amos*, v, 26 qui contenait le mot « étoile » dans le texte du prophète. Une difficulté est de savoir s'il faut traduire ici le participe *habba* comme un passé ou comme un futur. Si c'est un passé, il s'agit d'un personnage déterminé et vénéré des Sadocites; il n'est pas impossible qu'un tel personnage soit allé dans un pays de déportation, en l'occurrence en Babylonie (1). Mais cette précision, trop historicisante, si j'ose dire, ne paraît pas convenir au contexte. Il faut laisser à « Damas » sa saveur prophétique et légèrement mythique. D'autre part le parallélisme de l'Étoile et du Sceptre invite à y voir un futur, puisque le Sceptre, lui, appartient sûrement à l'avenir. Enfin et surtout un texte publié récemment par Allegro, 4Q Florilegium (2), où le scrutateur de la Loi doit se lever à la fin des jours avec le germe de David, incite à traduire par le futur. C'est littérairement la solution la plus probable. La glose sur l'Étoile et le Sceptre vise alors les deux messies attendus. L'Étoile ou scrutateur de la Loi est un prêtre messie.

Mais qu'ira donc faire à « Damas » ce scrutateur de la Loi? Il nous semble qu'un texte caraïte cité par Wieder éclaire la question. C'est un commentaire de *Mal.*, III, 23 qui date du x^e^ s., mais peut représenter une tradition qumranienne. Élie doit venir à la fin des temps pour enseigner le peuple. Il fera sortir Israël du désert des peuples et le fera entrer en Palestine. Il prendra Jérusalem et oindra le grand prêtre et le roi messie (3). La difficulté est qu'ici Élie représente un troisième personnage par rapport aux deux messies. Mais, comme le rappelle Wieder, d'autres textes caraïtes donnaient aussi à Élie le rôle de grand prêtre messie. Les doctrines messianiques des caraïtes ne paraissent guère plus précises que celles de Qumrân. En admettant que se soient cristallisées sur Élie des traditions flottantes, on peut penser par analogie que le scrutateur de la Loi (enseignant comme Élie), prêtre messie (comme Élie dans d'autres textes) devait venir à

D'une façon générale, la diatribe d'Étienne contre le temple actuel de Jérusalem a amené les exégètes à discerner un milieu juif d'origine spéciale.

(1) Cf. le lieu d'exil psalmiste de IQH v, 5-9.

(2) Allegro, *Further Messianic References in Qumran Literature*, *JBL.*, LXXV, 1956, p. 176.

(3) Wieder, *The Doctrine of the Two Messiahs among the Karaites*, *JJS.*, VI, 1955, pp. 14-25.

« Damas », au pays de la déportation, pour donner le signal du grand retour et ramener les exilés du « désert des peuples » (1). Sans doute — comme le fit Rabbi Aqiba pour Bar-Kokheba — avait-il mission de reconnaître, en scrutant les Écritures, le germe de David et de désigner au peuple « le *nasi* (prince) de la congrégation, qui en se levant abattrait tous les fils de Seth ».

Cette explication a l'avantage de rejoindre certaines perspectives eschatologiques du *Livre de la Guerre*. En effet, en 1QM I, 3 est attendue « la *golah* des fils de lumière qui reviendra du désert des peuples pour camper dans le désert de Jérusalem ». Qui donc devait leur donner le signal du retour? D'autres passages du même livre montrent le rôle de premier plan qu'y jouent le grand prêtre et le *nasi* (1QM V, 1; XV, 4).

De l'étude du texte δ il ressort donc, dans l'explication proposée, que les Sadocites s'appliquent la théologie du Reste, plus précisément celle de la première déportation dans le livre de Jérémie, et que le « Damas » de la citation d'Amos représente le pays de la déportation. Cette analyse est encore en faveur de la solution *b*.

Dans la glose sur l'Étoile et le Sceptre — est-elle postérieure au document A? — les Sadocites nous font part de leurs espérances eschatologiques. Dans un futur immédiat ils croyaient au châtiment de Jérusalem.

Le reste du document A insiste en effet sur la seconde « visite » de Dieu qui s'opérera par le chef des rois de Jawan, lequel viendra *(habba)* exercer sur eux la vengeance. L'interprétation du participe au sens futur convient mieux au mouvement d'ensemble du texte où tout est orienté vers un châtiment futur. Il est dit en VIII, 13 que la colère de Dieu s'est enflammée contre la congrégation des impies; elle va s'exercer efficacement par l'intermédiaire du chef des rois de Jawan qui ferait ainsi le pendant du roi de Babylone dans la première visite.

Avant de quitter le document A il nous faut revenir en arrière sur le texte de I, 13-II, 1 que nous nous croyons davantage en mesure d'expliquer maintenant. Il décrit un temps d'égarement d'Israël ou « l'homme de raillerie déversait sur le peuple des eaux de mensonge ». Ils rompaient l'alliance des Premiers et méritaient ainsi l'épée vengeresse de

(1) Cf. *Ez.*, XX, 35. C'était le lieu où Dieu devait rassembler le Reste des déportés. Aux journées bibliques de Louvain, M. Van der Woude a proposé de reconnaître Élie dans le scrutateur de la Loi eschatologique de CDC VII, 18-19. Il s'appuyait sur *I Reg.*, XIX, 15 où Yahvé dit à Élie : « Va, retourne vers le *désert de Damas*. Tu iras *oindre* Hazaël comme roi d'Aram; tu oindras Jéhu comme roi d'Israël et tu oindras Élisée comme prophète à ta place ». Par référence aux textes caraïtes cités ci-dessus, il est frappant qu'on trouve joints ici le thème de Damas et du désert et le thème de l'onction. Il est bien possible que ce passage de *I Rois* ait joué sur la mentalité sadocite.

l'alliance; et la colère de Dieu s'enflamma contre eux, dévastant toute leur multitude. On peut de ce texte présenter bien des interprétations. Mais il nous paraît très explicable en fonction de notre hypothèse typologique d'ensemble où le châtiment de Dieu par le glaive s'entend toujours de la ruine de Jérusalem.

En effet il peut fort bien viser la période immédiatement préexilique où les prophètes de mensonge racontaient faussement qu'il n'y aurait ni épée, ni famine; ils trompaient le peuple et seraient tous châtiés avec lui (*Jér.*, XIV, 13-16). En présence des prêtres et de tout le peuple, en plein temple de Yahvé, le prophète Hananyah avait osé prophétiser que Dieu avait brisé le joug du roi de Babylone et il s'était raillé de Jérémie, l'humiliant devant tous, brisant le joug que le vrai prophète portait sur la nuque (*Jér.*, XXVIII). Ils avaient persécuté le juste (Jérémie) et attenté à sa vie (Uriyyahu) (*Jér.*, XXVI, 20-24) et créé la division dans le peuple.

Ainsi toujours sous le coup de l'infidélité actuelle de Jérusalem, l'auteur remonterait — comme en γ, comme en δ — à la description de la période sombre qui amena autrefois la catastrophe de 586. Mais on voit comment l'auteur fait surgir dans le passé et rappelle les situations en rapport avec l'actualité. A travers ce tableau où chaque ligne peut s'illustrer par un texte d'Ézéchiel et surtout de Jérémie, se laissent déceler les allusions contemporaines : les prédications mensongères, les divisions du peuple, et le personnage central : « l'homme de raillerie » qui est sans doute l'équivalent typologique de l'homme de mensonge (cf. VIII, 13; XIX, 26; XX, 15).

Le document B nous retiendra peu. En XX, 11-13 il est question des membres de la congrégation qui retournent avec les hommes de moquerie et qui seront jugés comme eux, « car ils ont dit des erreurs sur les préceptes de justice et ont méprisé l'alliance et l'engagement (אמנה) qu'on avait conclus au pays de Damas, c'est-à-dire la nouvelle alliance ». Le mot très spécial employé ici pour caractériser « l'engagement de Damas » est celui de *Néhémie*, X, 1 (1); il constitue une référence implicite à l'alliance qui fut conclue sous Esdras-Néhémie, ce qui invite à penser que les Sadocites se situaient en prolongement de ce renouvellement d'alliance. Dans leur optique c'était une même et unique alliance qui avait été renouvelée en Babylonie et en Palestine puisque loi et alliance étaient revenues de Babylone.

En XIX, 16, on peut hésiter grammaticalement sur la traduction, selon qu'on vocalise le texte hébreu avec ou sans article : « *les princes*

(1) Le terme est répété en CDC XIII, 16.

de Juda sont entrés dans l'alliance de pénitence (ou : *une alliance*) et pourtant ne se sont pas écartés de la voie des traîtres » (1). Mais comme, d'après l'analogie d'autres passages, les « princes de Juda » doivent symboliser Jérusalem tout entière considérée dans son infidélité, il est difficile de faire de cette alliance une alliance particulière à un groupement. Il doit y avoir là plutôt une référence à la grande alliance de pénitence d'Esdras-Néhémie. Dans cette alliance étaient entrés précisément tous les chefs de Juda au nom du peuple entier et ils avaient signé un engagement ferme. Ce renouvellement d'alliance, rattaché par le Chroniste à la nouvelle proclamation de la Loi par Esdras, représentait le sommet spirituel du retour de l'exil. C'est à cet acte majeur que devaient se rattacher les cérémonies de renouvellement d'alliance ou les manifestations collectives de pénitence qui purent se produire par la suite à Jérusalem. Il serait donc normal de l'identifier avec l' « alliance de pénitence » dont parle ici le *Document sadocite*. Comme les générations d'avant l'exil avaient été infidèles à l'alliance des Premiers, de même les « princes de Juda » étaient-ils infidèles à celle qui avait été renouvelée par le Reste fidèle.

Dans cette interprétation d'ensemble du *Document sadocite*, « Damas » représente donc le pays de la déportation. Mais, comme nous l'avons déjà souligné, il ne faut sûrement pas faire de « Damas » un équivalent pur et simple de la Babylone géographique. Babylone, dans la littérature biblique, avait pris un sens « spirituel » péjoratif et finissait par signifier la « cité du mal ». « Damas » prend aussi un sens spirituel, mais en tant que lieu de refuge des déportés convertis. Là avaient été transportés la Loi et les Prophètes, là avait été renouvelée l'alliance. Si bien que dans le CDC, chaque fois que l'on trouve le mot de « Damas » il est dans une sorte de relation spirituelle avec son contexte : avec le puits de la Loi et en opposition au pays de « Juda » (= Jérusalem souillée) en CDC VI, 4-5; avec le « pays du Nord » d'où reviendront les exilés et avec le transfert du sanctuaire en CDC VII, 14-15; avec le « désert des peuples » (d'après l'analogie du texte caraïte) et la levée des deux messies en VII, 19; enfin et surtout avec le lieu de la nouvelle alliance en VI, 19; VIII, 21 = XIX, 34; XX, 12. On se rappellera que précisément le « désert des peuples » en *Ez.*, XX, 35-37 est le lieu où Dieu « fait passer les exilés sous sa houlette et *les fait entrer dans les liens de l'alliance* ». Cette référence si claire qui joint à la fois la nouvelle

(1) Pour RABIN, *Qumran Studies*, Oxford, 1957, p. 54, les princes de Juda représentent une secte spéciale; il s'agit d'*une* alliance de pénitence.

alliance et le désert des peuples me paraît absolument caractéristique du « pays de Damas ».

En ce sens spirituel on pourrait envisager l'hypothèse d'un glissement de l'expression « pays de Damas » vers une signification secondaire; l'expression pourrait englober non seulement le lieu où les déportés d'autrefois renouvelèrent l'alliance, mais le lieu de refuge des déportés spirituels d'aujourd'hui où ils renouvellent aussi l'alliance. Ce pourrait être en l'occurrence Qumrân, puisque nous savons qu'en fait ils ont habité Qumrân. Cependant une équivalence précise nous paraît fausser le sens prophétique, volontairement flou et un peu mythique, de l'expression « pays de Damas ». Il vaut mieux parler d'assimilation spirituelle des Sadocites actuels aux déportés d'autrefois; déportés spirituels, ils creusent le même puits et entrent encore aujourd'hui dans « la nouvelle alliance au pays de Damas ». Dans le passage cité plus haut de 1QM, I, 2-3, sont nettement distingués le « désert des peuples » et le « désert de Jérusalem », quoique de l'un à l'autre il y ait certainement analogie. Ainsi conservera-t-on à « Damas » sa signification primaire avec ses correspondants prophétiques « pays du Nord », « désert des peuples », mais en le considérant comme une sorte de type du sanctuaire actuel des Sadocites.

On voit combien la solution proposée est finalement proche de la thèse où « le pays de Damas » représente la région de Qumrân. Mais elle explique mieux comment Qumrân pouvait être considéré comme un lieu d'exil. Cette dénomination ne se justifie que dans une interprétation spituelle; or le CDC en fait comprendre la raison : c'est une mystique transposée. En se réfugiant au désert de Qumrân, les Sadocites refont spirituellement le geste de rupture des grands ancêtres d'avant l'exil, ce geste que leur avait conseillé le prophète Jérémie, ils quittent la cité impie, ils se font une âme de déportés. Qumrân devient alors leur lieu d'exil et on peut plus facilement reconnaître en Qumrân, comme plusieurs l'ont fait, ce « lieu d'exil » où le prêtre impie poursuivit l'enseignant de justice de 1QpHab XI, 6.

Il nous faut maintenant aborder un problème laissé en suspens au cours de notre étude, celui de l'enseignant de justice de CDC I, 11.

Essayons d'exposer en termes clairs les données touffues de ce problème. En β et γ la suite normale du texte nous a amenés à éliminer les « 390 ans » d'écart entre la ruine de Jérusalem et la levée du Reste pur. Nous ne voyons guère non plus où pourraient se loger en δ ces « 390 ans ». Donc, ou bien nous refusons de voir allusion à 586 dans la punition par le glaive en β, dans la dévastation du pays en γ, et dans

le châtiment exemplaire de δ (1), (interprétation que nous a paru imposer l'ensemble des parallèles littéraires), ou bien nous sommes obligés de voir dans chacun de ces trois textes une allusion au Reste de l'exil. Du coup l'analogie nous porte à choisir en α la solution *b*. C'est évidemment une vue « analogique » et on pourrait à la rigueur admettre que pour une fois l'auteur, entendant précisément parler des sadocites, a indiqué la durée qui séparait les événements, les symboliques 390 ans (solution *a*). Mais littérairement la solution *b* étant la plus vraisemblable, il nous faut envisager dans cette colonne I les conséquences de la solution *b*.

Après la mention de la visite de Dieu qui fait pousser la racine de plant le texte se poursuit ainsi en α :

[8]*Alors ils comprirent leur iniquité et connurent* [9]*qu'ils étaient coupables. Mais ils furent comme des aveugles et comme des gens qui cherchent leur route à tâtons* [10]*pendant vingt ans. Et Dieu considéra leurs œuvres, car ils le cherchaient d'un cœur parfait* [11]*et Il fit lever pour eux un enseignant de justice pour les conduire dans la voie de Son cœur et Il fit connaître* [12]*aux dernières générations ce qu'Il avait fait dans une dernière génération à une congrégation de traîtres.*

Les « 20 ans » ont toujours embarrassé les exégètes, mais en toute hypothèse ils ne peuvent représenter qu'une courte durée entre la poussée du plant et la levée de l'enseignant; ils interdisent par conséquent — en solution *b* — de voir dans l'enseignant de justice de la colonne I l'enseignant de justice de 1QpHab, 1QpMic, 4QpPs37, expression qui contient d'ailleurs chaque fois l'article (2). Rabinowitz a proposé d'identifier cet enseignant avec Néhémie à cause de la mention des « 20 ans » de *Neh.*, I, 1 (3), mais Néhémie n'était pas prêtre et ce n'est pas lui qui promulgua la Loi; l'optique simplifiante du judaïsme postérieur pouvait aussi bien appliquer le chiffre à Esdras (4).

En effet, pour interpréter correctement ce texte, il faut naturellement tenir compte non de la chronologie réelle des faits mais de l'idée que s'en faisait le judaïsme tardif. Or, déjà dans l'œuvre du Chroniste sont confondues les perspectives des retours d'Esdras et de Néhémie.

(1) Pour M. Dupont-Sommer, il s'agirait de la prise de Jérusalem par Pompée (cf. *Semitica*, V, 1955, p. 41 ss., « *Le chef des rois de Jawan* ».)

(2) Il est difficile de dire si la présence ou l'omission de l'article constitue une vraie différenciation, cf. Brownlee, *JBL.*, LXXIII, 1954, p. 255. Cependant il est assez frappant que le CDC ne contienne pas l'article (I, 11; XX, 32), sauf dans le cas bien défini du maître qui enseignera la justice à la fin des jours (VI, 11).

(3) *Ibid.*, p. 15 (*JBL.*, LXXIII, 1954).

(4) L'identification avec Esdras a été proposée par Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, p. 100, et par Walker, *Concerning the* 390 *Years and the* 20 *Years of the Damascus Document*, *JBL.*, LXXVI, 1957, pp. 57-58.

Bien plus, en *Neh.*, XII, 26, sont synchronisés les trois personnages de Josué, Néhémie et Esdras. Comme le dit fort bien Moore : « La compression de l'histoire amena Esdras dans la même génération que Zorobabel et Josué; il est sans cesse associé à cette génération dans la tradition juive » (1). En *I Hén.*, LXXXIX, 72 on range en général Esdras dans les trois brebis du retour de l'exil. En *IV Esdras*, I, 1, Esdras se trouve à Babylone trente années après la chute de Jérusalem.

Les « 20 ans » pourraient donc représenter soit les « 20 ans » de *Néh.*, I, 1, mais cette fois appliqués à Esdras, soit la demi-génération qui, dans cette chronologie déconcertante, séparait le retour des exilés de l'arrivée d'Esdras, soit un cliché traditionnel dont le symbolisme nous échappe. En *I Sam.*, VII, 2 Samuel se lève — tel un enseignant de justice! — au bout d'une durée de 20 ans, lorsque les Israélites soupirent vers Dieu, pour leur apprendre à abandonner les idoles et à fixer leurs cœurs en Yahvé (2).

« L'aveuglement » et les « tâtonnements » des Israélites repentants en CDC, I, 9 signifient certainement une période d'incertitude sur les préceptes de la Loi. Cette période correspond bien à celle du retour des déportés dont les fautes et les erreurs provoquèrent les réformes vigoureuses d'Esdras et de Néhémie. « Ils cherchaient Dieu d'un cœur parfait » (CDC, I, 10) puisqu'ils étaient revenus en Palestine pour y rétablir le culte, et reconstruire le temple (cf. *I Esdr.*, I-VI). Pourtant ils continuaient de pécher, car ils « n'avaient pas rompu avec les gens du pays, plongés dans leurs abominations; la *race sainte* s'était mêlée aux gens du pays; tous les chefs avaient participé à cette iniquité » (*I Esdr.*, IX, 1-2). C'est le prêtre Esdras, de la ligne des fils de Phinées, Éléazar et Aaron, scribe versé dans la loi de Moïse (*I Esdr.*, VII, 1-6), qui avait fait sortir le peuple de son aveuglement. C'est lui qui avait ordonné la séparation d'avec les femmes étrangères (*I Esdr.*, IX-X), lui qui avait proclamé solennellement la Loi devant le peuple assemblé (*Neh.*, VIII). Ainsi, en promulguant les paroles de la Loi qui, dans ses bénédictions et ses malédictions, apprenait au peuple la raison des châtiments qui l'avaient frappé, « il faisait connaître aux dernières générations » — celles d'après l'exil — « ce que Dieu avait fait dans une

(1) MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, p. 6.

(2) Cette comparaison n'est pas gratuite. La figure de Samuel dans le judaïsme rabbinique est celle d'un maître enseignant qui a prééminence sur tous les prophètes (cf. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956, p. 13). Voir aussi le rôle de Samuel en *I Hén.*, LXXXIX, 41-47. Dans les *Antiquités bibliques*, Samuel est célébré comme la *lumière* d'où naîtra la sagesse (*Ant. bibl.*, LI, éd. Kish, p. 246); il est certainement le type du prophète qui doit oindre le roi messie. Lui aussi pouvait mériter le titre d'enseignant de justice.

dernière génération » — celle de 586 — « à une congrégation de traîtres » — les traîtres à l'alliance qu'avait frappés la ruine de Jérusalem.

Cette interprétation permet de conserver le temps du verbe עשה au parfait (CDC, I, 12); le temps de ce verbe a souvent embarrassé les traducteurs. Le rôle d'Esdras fut bien d'expliquer au peuple ce que Dieu *avait fait* à l'égard d'une génération criminelle et de leur présenter déjà comme une leçon actuelle le châtiment exemplaire de la ville sainte; c'est le sens de la prière d'Esdras en *I Esdr.*, IX, 6-15. Cette prière est déjà « typologique » et étonnamment sadocite!

L'interprétation proposée rejoint l'explication donnée plus haut du passage qui suit immédiatement (CDC, I, 13-II, 1) où sont décrits l'homme de raillerie et l'égarement d'Israël. L'auteur insiste sur ces traîtres qui ont mérité un tel châtiment : « C'était le temps dont il est écrit... »

La figure d'Esdras, scrutateur et rénovateur de la Loi, fondateur du judaïsme, préservateur de la « sainteté » d'Israël, devait être en vénération dans le milieu sadocite. Pouvait-on lui appliquer le titre d'enseignant de justice?

On a beaucoup dit que l'expression *moreh sedeq* représentait un titre attaché à une fonction et pouvait en conséquence être appliquée à des personnages distincts. Mais il faudrait le montrer par l'analyse de ce titre complexe qui comporte à la fois le sens de « enseignant de justice » et de « pluie de justice ».

Sous l'aspect « enseignant de justice », des rapprochements intéressants peuvent être établis avec des formules parallèles. En *Dan.*, XII, 3, il est question des sages — ou doctes — *(maskilim)* qui au moment de la résurrection brilleront comme la lumière du firmament; quant à ceux « qui auront rendu justes *(masdiqé)* les *rabbim*, ils seront comme les étoiles à jamais ». Les *masdiqé* sont ici parallèles aux *maskilim;* « rendre juste » signifie sans aucun doute « apprendre aux autres la justice », c'est-à-dire « enseigner la vraie doctrine ». Le vocabulaire de ce passage évoque celui des documents de Qumrân. Le titre *moreh sedeq* ne se trouve pas dans *Daniel;* du moins y apprenons-nous que tous les « doctes » *(maskilim)* ont pour fonction d'enseigner la justice.

Dans *I Hénoch*, le grand voyant Hénoch est appelé « scribe de justice » (XII, 4 et XV, 1). Or la fonction de « scribe de justice » pour Hénoch consiste à enseigner; c'est d'ailleurs l'attribution normale du scribe à époque tardive. En *II Pet.*, II, 5 Noé est appelé « prédicateur de justice » (δικαιοσύνης κήρυκα), celui qui annonce le message. Dans ces deux cas une formule équivalente à *moreh sedeq* est appliquée à deux grands révélateurs du passé : Noé et Hénoch.

Il faut remarquer aussi la correspondance d'une expression appliquée à Paul dans *I Clément*, v, 7 : Paul proclama l'évangile (κήρυξ) en Orient et en Occident et il mourut « après avoir enseigné la justice au monde entier » (δικαιοσύνην διδάξας).

Ces quelques textes — auxquels il faut ajouter les parallèles caraïtes souvent cités sur le docteur de justice *Élie redivivus* (1) — montrent que l'enseignement de la justice en tant que tel est l'apanage commun des sages, des prophètes et des grands révélateurs. Cet enseignement de la justice paraît dans le CDC spécialement attendu de « celui qui enseignera la justice à la fin des jours ». Il reste en un sens eschatologique.

Cependant l'expresion *moreh sedeq* joue aussi sur le sens de « pluie de justice », par référence à *Joël*, II, 23 et à *Osée*, X, 12. Or l'image de la pluie d'automne se trouve appliquée au psalmiste de 1QH VIII, immédiatement associée à celle de la source d'eaux vives qui est abondamment développée dans toute cette colonne des *Hymnes :* « Toi, mon Dieu, tu as mis dans ma bouche comme une pluie d'automne pour tous (les fils de justice?) et une source d'eaux vives » (1QH VIII, 16), et dans la suite de l'allégorie, le psalmiste se présente comme le distributeur des eaux vives. Il pourrait bien y avoir là une allusion à la fonction du *moreh sedeq*, « pluie de justice » pour ceux qu'il enseigne (2). L'image de la pluie d'automne paraît particulière aux *Hymnes;* par contre celle des eaux vives, qui dans le contexte lui est intimement liée, est une image courante pour désigner celui qui enseigne la Loi.

En *Sir.*, XXIV, 23-24 l'auteur célèbre les merveilles de la Sagesse qui est aussi la loi de l'alliance de Moïse. La Sagesse « abonde comme les eaux du Phison, comme le Tigre à la saisons des fruits ». L'intelligence « déborde comme l'Euphrate, comme le Jourdain au temps de la moisson ». Et le disciple, devant ces flots de sagesse, se compare au *canal issu d'un fleuve*, à un *cours d'eau conduisant au paradis.* Il allait arroser son modeste jardin, et voici : « Mon canal est devenu fleuve et le fleuve est devenu mer. Je ferai luire la discipline dès le matin, je porterai au loin sa lumière. Je répandrai l'instruction comme une prophétie et je la transmettrai aux générations futures (3) ».

Ce texte du *Siracide* présente d'étonnantes affinités avec plusieurs passages de 1QH VIII. Sous des images différentes, les deux auteurs évoquent le paradis terrestre (cf. 1QH VIII, 11-13). De même l'allégorie

(1) Cf. Weis, *The Date of the Habbakuk Scroll*, *JQR*, XLI, 1950, p. 135 : l'expression apparaît pour la première fois dans le commentaire du caraïte Daniel al-Kumisi (fin du IX^e^ s.) sur *Joël*, II, 23 ; voir aussi Szysman, *VT.*, II, 1952, p. 347, Kahle, *VT.*, III, 1953, p. 84.

(2) Cf. Dupont-Sommer, *Semitica*, VII, 1957, p. 65, n. 5.

(3) Trad. Bible de Jérusalem.

des eaux vives se monnaie dans des métaphores variées. Le disciple de la sagesse est canal, fleuve et mer dans l'*Ecclésiastique;* il est pluie d'automne et source d'eaux vives dans les *Hymnes.* Cependant bien des notions sont identiques. Dans le *Siracide* le fervent scrutateur de la Loi « conduit au paradis »; il est didascale et prophète, et son enseignement porte loin dans l'espace et dans le temps. Lui aussi distribue la Sagesse au loin et aux générations futures (cf. 1QH VI, 11-12).

Le *Siracide* appartient aux écrits recueillis par la secte. Le milieu sadocite s'inspirait donc d'une école de sagesse où le rôle de l'enseignant était traditionnellement représenté par des images d'eaux courantes. Par ailleurs on trouve chez les rabbins la métaphore de la source d'eaux vives appliquée à celui qui étudie la Loi, source d'eaux qui croît avec l'étude en force et en puissance et peut se communiquer aux disciples des enseignants (1). Si le titre *moreh sedeq* paraît particulier aux sadocites, les notions qu'il recouvre pouvaient s'appliquer à divers enseignants. Rien n'empêche alors que les sadocites aient pu conférer ce titre aux plus éminents des docteurs de la Loi — au moins à la personne vénérée d'Esdras.

Nous ne sommes pas réduits en effet à des conjectures sur la manière dont le judaïsme tardif considérait Esdras. Malgré l'omission curieuse du Siracide (XLIX, 13), un apocryphe entier est consacré à la personne d'Esdras : *IV Esdras;* livre de la fin du premier siècle de notre ère dans sa rédaction actuelle, mais dont les sources remontent plus haut. La diffusion du *IV*e *livre d'Esdras* dans le christianisme ancien ne s'explique que si la légende d'Esdras était déjà largement répandue dans le judaïsme. Josèphe en témoigne également puisqu'il possédait sur Esdras des renseignements extra-bibliques : Esdras était le chef spirituel de la diaspora babylonienne, le premier prêtre du peuple, l'auteur d'une lettre aux Mèdes... (2).

Or dans *IV Esdras*, le rôle attribué au grand scribe rend parfois un son bien « qumrânien ». Voici la prière d'Esdras en XIV, 20-22 : « Le monde gît dans les ténèbres et ses habitants sont sans lumière. Ta loi est brûlée au feu; n'y aura-t-il plus personne à connaître les merveilles

(1) Aux textes cités par STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...*, II, p. 493 à propos de *Jean*, VII, 38, ajouter *Pirké Rabbi Éliézer*, éd. Friedlaender, p. 6. Le texte d'*Isaïe*, LVIII, 11 s'applique au juste : « Tu seras comme un jardin bien arrosé, comme une *source* d'eaux dont les eaux sont intarissables ». Voir aussi l'interprétation « spirituelle » de *Prov.*, V, 16 (qu'on trouve déjà chez R. Aqiba) et qui est ainsi traduit par la Vulgate : « Deriventur fontes tui foras, et in plateis aquas tuas divide ». On se rappelle les métaphores de *I Cor.*, III, 6-9 : « J'ai planté, Apollos a *arrosé*, mais c'est Dieu qui toujours a donné la croissance. Celui qui plante n'est rien, rien non plus celui qui arrose; seul compte celui qui donne la croissance, Dieu ».

(2) *Ant. Jud.*, XI, V, 1-2, §§ 121-132. Esdras était considéré comme un *prophète* par la tradition chrétienne ancienne (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 16).

que tu fis et les ordonnances que tu promulguas? Si j'ai trouvé grâce devant toi, envoie plutôt dans mon cœur l'Esprit-Saint, et j'écrirai tout ce qui se fit depuis le commencement du monde, comme c'était écrit dans ta Loi. Ainsi pourront trouver le chemin (de la vie) ceux qui vivront dans les derniers temps (1). » A un monde gisant dans les ténèbres, Esdras, éclairé de l'Esprit-Saint, allait donc promulguer à nouveau la révélation de la Loi pour ceux qui vivraient dans les derniers temps. Il entrait dans la série des « révélateurs » que connaît le judaïsme tardif, à côté de Hénoch, Noé, Moïse, les divers patriarches, mais avec un caractère plus prononcé de scribe de la Loi.

Très frappant est le côté *ésotérique* de la révélation communiquée par Esdras. Une partie de son enseignement Esdras la livrera au public, mais la plus grosse part (70 livres contre 24!), il doit la confier en secret aux sages du peuple (XIV, 26, 46). On traduirait volontiers « aux *maskilim* » en pensant aux passages de la *Règle* ainsi intitulée : « pour le *maskil* afin qu'il enseigne « (1QS III, 13).

Esdras boit donc à une coupe mystérieuse et voici que « son cœur faisait sourdre l'intelligence et son sein jaillir la sagesse ». Cinq hommes reçoivent l'intelligence pour écrire sous sa dictée en écriture cryptographique! 24 livres seront destinés « à ceux qui sont dignes et à ceux qui ne le sont pas », mais les 70 autres Esdras les confiera aux sages du peuple, « car il s'y trouve source d'intelligence et fontaine de sagesse, canal de souvenirs et fleuve de science » (XIV, 40-47).

On se demande dans quel milieu juif on écrivait des livres secrets en écriture cryptographique — comme à Qumrân; dans quel milieu on estimait être seuls à posséder certains livres qui contenaient la vraie révélation, les livres communs au judaïsme étant tenus à la fois par « ceux qui sont dignes et ceux qui ne le sont pas ». En ce passage, Esdras ressemble singulièrement à un *moreh sedeq*, lui de qui jaillissent l'intelligence et la sagesse, lui qui confie aux sages du peuple « ces fleuves de science et fontaines de sagesse » que sont les livres secrets de la Loi. Il ouvre véritablement le puits de la Loi, comme le *meḥoqeq* de CDC VI, 4-10 l'ouvrait pour les nobles du peuple, comme le psalmiste de 1QH, VIII, 21 ouvrait la fontaine à ses disciples. Si donc CDC I, 7-10 représente un contexte de retour de l'exil, c'est à Esdras qu'il faut attribuer en cet endroit le titre d' « enseignant de justice ».

Cette solution répond à la conception analogique de l'histoire que nous dégagions au début de cet article. A toute époque, explique le

(1) Cf. XIV, 5. Pour les traductions de *IV Esdras* nous avons utilisé CHARLES, *Pseudepigrapha*, et surtout GRY, *Les Dires prophétiques d'Esdras*, Paris, 1938.

CDC, Dieu a suscité des élus et Il a laissé des rescapés de la corruption universelle, auxquels « Il a fait connaître son Esprit-Saint par l'intermédiaire de Ses Oints « (CDC, II, 11-13). L'histoire se déroule suivant un rythme qui se répète; c'est une succession de périodes d'infidélité où Dieu fait surgir sans cesse un reste sous la conduite d'un oint saint. Vision théologique, mais monotone, de l'histoire qui n'est pas particulière au CDC. *En II Baruch* douze fois se succèdent, depuis le commencement du monde, des eaux noires et des eaux lumineuses, douze périodes dont la dernière est la plus noire avant l'éclair du Messie (*II Bar.*, LIII; LVI-LXXII); au chap. LXXXIX de *I Hénoch*, de nouvelles brebis guident toujours un Reste.

Les Sadocites pouvaient penser qu'aujourd'hui, comme au temps d'Esdras, il était besoin d'un chef pour faire connaître la vraie loi et scruter le sens réel des Écritures. A eux aussi — après combien d'aveuglement et de tâtonnements! — Dieu leur avait fait surgir un enseignant de justice, comme au temps où le Reste des exilés cherchait sa route. Ainsi Esdras pourrait-il être comme un prototype de l'enseignant de justice du *Commentaire d'Habacuc*. Nous ne proposons qu'avec réserve cette interprétation parce qu'elle engage le problème des datations relatives des documents entre eux. Mais cette solution débarrasserait l'exégèse des « 20 ans » fort embarrassants pour la chronologie du mouvement sadocite, car l'antitype n'a pas à reproduire tous les traits du « type ». Ce qui est supposé en effet par cette typologie, ce n'est pas un rapport semblable à celui d'une reproduction photographique, mais tout simplement l'analogie religieuse de deux situations (1).

Il peut paraître surprenant de résoudre par la typologie plusieurs difficultés du CDC, typologie d'un genre particulier où ce sont les situations du passé qui sont décrites au premier plan, quoique le présent puisse orienter et colorer inconsciemment les descriptions de l'auteur. Mais il ne faut pas oublier que la vie de ces scribes était consacrée à scruter les Écritures et à y chercher tous les secrets du présent et de l'avenir. Les commentaires bibliques de la secte montrent qu'on y découvrait en transparence toutes les situations du présent. Une telle familiarité avec l'Écriture créait des associations spontanées et évocatrices. D'autre part, les récits sur les grands ancêtres apparaissaient d'une actualité toujours vivante.

(1) Les deux chaînes d'événements — passée et présente — n'ont pas à se correspondre comme si elles étaient superposées. En ce cas, il faudrait dans le passage suivant, que si l'homme de raillerie reproduit Ananyah, le maître de justice soit Jérémie. La pensée de l'auteur est beaucoup plus souple. La typologie du Reste de l'exil est au centre de sa pensée; les applications « rayonnent » à partir de ce centre.

Cependant la doctrine fondamentale de l'auteur, spécialement sensible à la supériorité des exilés, nous amène à soulever maintenant des questions d'un genre différent. Il est entendu que la définition du terme même d'exilés est largement spirituelle, mais les qumrâniens se considéraient-ils comme les seuls à avoir fui la ville souillée et à être fidèles aux préceptes authentiques de la Loi de Moïse? Tous les Juifs de la diaspora — plus spécialement ceux qui descendaient de la grande et ancienne déportation et avaient conservé sur place de fortes traditions spirituelles — avaient-ils accepté l'évolution du second temple? Et s'il en est ainsi, l'opposition si marquée des Sadocites de Qumrân à Juda corrompu ne devait-elle pas amener ces derniers à se rapprocher d'autres milieux d'exilés considérés comme plus fidèles que les Juifs de Jérusalem?

En fait un texte du *Livre de la Guerre* répond partiellement à la première question. Les temps de la fin seraient inaugurés par la guerre sainte des fils de lumière contre les fils de ténèbres. La *golah* du désert devait lutter contre les fils de ténèbres, « lorsque la *golah* des fils de lumière reviendrait du désert des peuples pour camper dans le désert de Jérusalem » (1QM I, 2-3). La *golah* du désert doit probablement s'entendre des exilés de Qumrân (1); elle attend pour le grand combat final la *golah* du « désert des peuples » (*Ez.*, XX, 35), c'est-à-dire les frères de la diaspora. Or ce sont eux qui sont appelés « les fils de lumière ». Si notre interprétation de CDC VII, 18-19 est exacte, le scrutateur de la Loi eschatologique devait surgir lui aussi — nouvel Élie — dans ce désert des peuples. Il existait donc pour les qumrâniens un reste pur des déportés et leurs espoirs étaient tournés vers leur retour. Une fois de plus, comme au temps de Jérémie, le salut viendrait non pas de Jérusalem mais des exilés; les qumrâniens soulignent leur fraternité avec eux en s'appelant *golah*.

Le texte ne permet guère de préciser d'où viendraient spécialement ces « fils de lumière ». Mais un autre passage de 1QM (II, 10-12) prévoit que dans les plans de guerre eschatologique, les combats commenceront par l'écrasement des peuples de Mésopotamie et de Transeuphratène, d'Assur et de Perse. Description partiellement mythique et qui peut s'expliquer par des raisons d'ordre littéraire, mais qui montre au premier plan la diaspora de Babylone.

Posons maintenant le problème en sens inverse et du côté de la diaspora. Comme nous n'avons pas de renseignements sur l'attitude de ces Juifs dispersés à l'égard des divers partis de Jérusalem, nous

(1) Cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957, p. 81.

ne pouvons jouer que sur des vraisemblances. Il est probable que les querelles intestines de Jérusalem et les raisons qui les motivèrent restèrent assez étrangères à la plupart des Juifs du dehors, que beaucoup accueillirent comme un état de fait les décisions du sacerdoce officiel de Jérusalem. On peut se demander pourtant si parmi les groupes les plus fervents, tous acceptèrent l'évolution du temple de Jérusalem, surtout dans des milieux qui pouvaient se flatter de traditions plus anciennes que les Judéens. On songe particulièrement à certains centres de Mésopotamie où se trouvaient les descendants des grandes écoles de scribes qui avaient joué un tel rôle pendant et après l'exil. Tous n'étaient pas revenus avec Esdras. Ils avaient derrière eux de solides ancêtres spirituels : Ézéchiel, exilé à Babylone, Baruch qui couvrait de son nom toute une littérature, Jérémie même d'après une légende tardive (*II Bar.*, x, 1-2). Le grand Esdras était sorti de chez eux; et où avait-il laissé tous ses livres secrets? Il y avait parmi ces exilés des prêtres de grande famille sacerdotale (1) et des descendants de David (2); peut-être espéraient-ils que de chez eux surgirait le germe de David. Les textes prouvent abondamment la prédominance de la diaspora mésopotamienne, encore au premier siècle de notre ère, tant pour le nombre que pour la ferveur (3). On comprendrait mal que les plus instruits aient oublié la théologie de leur rôle spirituel qui remontait à Jérémie et à Ézéchiel. Une tradition rabbinique rapporte que Hillel, comme Esdras, était revenu de Babylonie lorsque la Loi avait été *oubliée* en Judée, de même plus tard R. Hiyya et ses fils (4).

(1) Tel le prêtre Ananel qu'Hérode fit venir de Babylone pour lui confier le souverain sacerdoce; prêtre obscur par rapport aux palestiniens et pourtant appartenant à la race des grands prêtres. (Voir *Ant. jud.*, XV, II, 4, § 22 et III, 1, 3, §§ 39, 56.

(2) C'est une tradition juive bien attestée que des descendants de David étaient chefs de la captivité; Hillel aurait même été descendant de David. Voir Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, 1867, I, pp. 18-20. Wieder, *Notes on the New Documents from the Fouth Cave of Qumrân*, *JJS.*, VII, 1956, p. 73.

(3) Josèphe rapporte que, lorsque Esdras revint à Jérusalem, accompagné d'un certain nombre de Juifs, « la masse du peuple des Israélites resta dans le pays. C'est pour cela que *deux tribus* seulement en Asie et en Europe sont assujetties aux Romains; les *dix autres tribus* sont restées au-delà de l'Euphrate, comptant un nombre infini de membres qu'il a été impossible de compter », *Ant. jud.*, XI, v, 2, §§ 132-133; cf. XV, III, 1, § 39. Les impôts levés en Babylonie pour le temple étaient si importants que des dizaines de milliers de Juifs s'occupaient du transfert de l'argent sacré pour le soustraire à la cupidité des Parthes, *Ant. jud.*, XVIII, IX, 1, § 313. La notice d'*Actes*, II, 9 énumère parmi les Juifs de la diaspora présents à Jérusalem « les Mèdes, les Parthes, les Élamites et ceux qui habitent la Mésopotamie ». La diaspora babylonienne rayonnait sur les non-juifs : des « craignant Dieu », admirateurs du temple de Jérusalem, venaient d'au-delà de l'Euphrate porter leurs offrandes jusqu'en Palestine, *Ant. jud.*, III, XV, 3, § 318.

(4) Cf. Moore, *op. cit.*, I, p. 7, n. 5. D'après bien des témoignages le second temple était regardé comme souillé. Outre *Malachie* on peut citer : *I Hén.*, LXXXIX, 73; *Ass. Moïse*, IV, 8; *II Bar.*, LXVIII, 7; LXIX, 1; *Test. Lévi*, IX; X; XIV; XVI.

Dans quelle mesure certains de ces groupes ont-ils pu se sentir plus proches des prêtres dissidents que du sacerdoce officiel de Jérusalem, ceci est de l'ordre de la conjecture. Mais, si nous nous situons au IIe s. avant notre ère, comment des sionistes fervents auraient-ils pu rester indifférents au grand soulèvement maccabéen? Deux siècles et demi plus tard, d'après Dion Cassius, le rôle des Juifs mésopotamiens devait être de grande importance dans la révolte contre Rome (1). De quel côté se rangèrent par la suite les éléments qui avaient pu réintégrer la Palestine au IIe s. avant notre ère?

Par ailleurs, dès la parution des écrits de Qumrân, certains spécialistes ont été frappés de l'arrière-plan dualiste qui existe dans le *Livre de la Guerre* ou dans le texte sur les *deux Esprits* (2), de l'usage de termes iraniens (3). D'autres comme Albright ou Freedman ont même suggéré que la population de Qumrân devait comprendre des émigrés revenus de Babylone (4). Ajoutons les écrits conservés par la secte où se manifeste un tel souci des frères de Mésopotamie (5). Se pose aussi dans le code du *Document sadocite* le problème d'origine de certaines réglementations qui s'expliquent mieux dans un pays étranger (6). Il y a là un ensemble de convergences. Si des exilés appartenant à des groupes de la diaspora, fondés sur de fortes et

(1) *Histoire romaine*, LXV, 4-6; éd. Boissevain, t. III, Berlin, 1901, p. 138.

(2) Ainsi Kuhn, Dupont-Sommer. Voir plus récemment WIDENGREN, *Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes*, Supplements to Vetus Testamentum, IV, 1957, Congrès Strasbourg, 1956, pp. 197-240.

(3) DE MENASCE, *Iranien naxcir*, *VT.*, VI, 1956, pp. 213-214.

(4) Pour M. Albright, le manuscrit 1QIsa représente une ramification babylonienne du texte proto-massorétique, car la vocalisation des mots et des noms babyloniens y est étonnamment correcte par rapport au TM. et aux LXX. Un mouvement serait revenu de Babylonie au IIe s. avant notre ère (*New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible*, *BASOR*, **140**, 1955, p. 30). M. Freedman, étudiant la *Prière de Nabonide*, pense que les cercles esséniens avaient accès aux traditions babyloniennes originales (*The prayer of Nabonidus*, *BASOR.*, **145**, 1957, p. 31).

(5) On signale à Qumrân des fragments de *Tobie* dont le cadre est le pays des Mèdes, un écrit pseudo-historique se situant à l'époque perse, un document apparenté au livre de *Baruch (I Baruch)*, voir *RB.*, LXIII, 1956, pp. 65-66. *I Baruch* est très vraisemblablement d'origine babylonienne; les hypothèses qui le situent à la fin du Ier s. de notre ère ne sont pas justifiées (cf. la mention du schéol en II, 17; III, 11-19); les rapprochements littéraires sont étonnants avec la littérature qumrânienne. — Il a été découvert un fragment de la *lettre de Jérémie* (*RB.*, *ibid.*, p. 572); dans ce dernier écrit les déportés babyloniens espéraient sortir d'exil au bout de sept générations (*Bar.*, VI, 2). Voir aussi les affinités du *IIe livre de Baruch*, qui met au premier plan la captivité de Babylone, avec les écrits qumrâniens : insistance sur l'alliance et les fêtes (LXXXIV, 8); littérature de « révélation », « connaissance », péché de l'homme (LIV); glorification des justes rendus semblables aux anges (LI).

(6) Cf. CDC XI, 2, 14; XII, 7. L'hypothèse éclairerait aussi un mot mystérieux de CDC XIII, 8 *bprtyh*, qui a toujours embarrassé les traducteurs et qui, selon la proposition de M. Dupont-Sommer, se traduirait bien par *b*parthiah*, au pays des Parthes (*Evidences*, n° 60, p. 35, n. 66). L'inspecteur des camps doit savoir raconter les hauts faits de Dieu, ses œuvres merveilleuses, « les événements d'autrefois qui se sont passés au pays des Parthes », c'est-à-dire la « légende dorée » de la vie des déportés, la protection que Dieu leur avait offerte, les miracles qu'Il avait accomplis en leur faveur (cf. *Tobie*).

anciennes traditions, se sont joints aux dissidents de Qumrân, on comprendrait mieux l'accent placé sur la doctrine prophétique de la supériorité des exilés. La méditation de l'Écriture suffisait sans doute pour que les Sadocites aient pu se conférer le rôle de déportés spirituels, mais elle pouvait être facilitée par la présence d'éléments qui vivaient cette doctrine spontanément et traditionnellement. En ce cas la mystique d'exilés qui se manifeste à Qumrân serait non seulement transposée, mais partiellement *transplantée*.

La diaspora mésopotamienne nous a paru tenir le rôle principal à cause de son importance, de ses traditions antiques et — pourrait-on ajouter — du prestige spirituel qu'elle pouvait exercer sur les dissidents du temple. A cela se joignent les affinités iraniennes discernées par plusieurs spécialistes. Cependant on ne saurait oublier que les descendants de la grande déportation avaient pu essaimer ailleurs; les échanges étaient faciles entre Babylone, la Syrie et même Alexandrie. Certaines doctrines, de tonalité iranienne, pouvaient ne plus avoir de cachet d'origine bien précis. Des influences sur la Palestine ont pu jouer aussi indirectement par des milieux *intermédiaires*.

Une question que nous n'avons pas encore soulevée est celle du lieu d'exil du psalmiste de 1QH v, 5-9 : « Tu ne m'as pas abandonné en mon séjour d'exil, chez un peuple... au milieu des lions destinés aux fils du péché, des lions qui brisent les os des forts et qui boivent le sang des vaillants. Et tu m'as placé en exil, avec des pêcheurs nombreux qui étendent leur filet sur la face des eaux et avec des chasseurs (mandés) contre les fils de perversité. Et là pour le jugement tu m'as fondé et tu as fortifié dans mon cœur le secret de vérit et... l'alliance pour ceux qui te cherchent. » On aimerait connaître ce pays d'exil et cette fois on ne saurait appliquer aux habitants de Qumrân l'image conjuguée des chasseurs et des pêcheurs caractéristique en *Jér.*, XVI, 16 des envahisseurs babyloniens destinés à déporter les habitants d'Israël : « Voici que j'envoie de nombreux pêcheurs — oracle de Yahvé — et ils les pêcheront, de nombreux chasseurs et ils leur donneront la chasse (1). » Le réemploi, habituel dans la secte, des clichés bibliques rend difficile une identification précise, mais si l'on doit penser à un pays de déportation, certains contacts s'expliqueraient mieux.

(1) C'est l'unique passage où se trouve l'image des pêcheurs et des chasseurs envoyés contre un peuple. L'expression : « qui étendent leur filet sur la face des eaux » est appliquée en *Is.*, XIX, 8 aux pêcheurs égyptiens, cliché facilement transposable. La mention des *chasseurs d'Assur*, représentant les conquérants, devait être une notion assez courante. C'est sans doute la lecture des LXX en *Ez.*, XXXII, 30 qui traduisent : στρατηγοὶ Ασσουρ.

Il faudrait enfin évoquer le problème de l'origine du baptisme. On admet généralement que la secte de Qumrân est d'affinité baptiste. Or peut-on expliquer le mouvement baptiste par une évolution interne et homogène à l'intérieur du judaïsme palestinien? La fréquence des bains rituels ne suppose-t-elle pas au moins originairement un pays où il y avait de l'eau en abondance (1)?

La mystique du « pays de Damas » nous a donc conduits à soulever la question si souvent posée des affinités étrangères de la secte de Qumrân. La spiritualité d'exilés, si profondément ancrée chez les Sadocites, paraît impliquer de la part de la secte une disposition à s'ouvrir vers des frères de la diaspora jugés plus fidèles que ceux de Jérusalem, à trouver des points d'appui — ou à rechercher des contacts — dans des communautés extérieures. Cette mystique, d'autre part, pourrait bien avoir été amplifiée par des influences du dehors. Ainsi s'éclaireraient certains caractères contradictoires présentés par la secte de Qumrân. A la fois leur enracinement farouche dans le milieu sacerdotal qui rédigea les livres des *Nombres* et des *Chroniques*, leur attachement légaliste à la Torah, leur prétention à être les seuls fidèles, fondés qu'ils étaient sur une théologie du Reste pur, seuls détenteurs de la vraie révélation, et en même temps une certaine perméabilité à des influences non palestiniennes de la part de frères de la *golah* qui en Babylonie — et sans doute en Syrie (2) — avaient essayé d'intégrer dans une religion authentiquement juive des éléments de culture qui étaient répandus autour d'eux. Peut-être y aurait-il là aussi un jour nouveau projeté sur les origines du baptisme.

Cependant, si importantes que soient en elles-mêmes ces dernières

(1) La question mandéenne, qui touche au baptisme, demandera une nouvelle étude après les découvertes de Qumrân. Notons seulement un rapprochement de calendrier : l'importance du *premier jour de la semaine* (dimanche) à la fois chez les Mandéens et dans le calendrier sacerdotal (comme dans le système des pentécontades). Cf. *La date de la Cène*, pp. 27, 32, 38-39, 43, n. 2, 55-56.

(2) Le rôle de la Syrie est bien mis en valeur par le P. Daniélou, *Les manuscrits de la mer morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957, pp. 113-116, et *L'Étoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas*, *Vigiliae Christianae*, XI, 1957, p. 132. La Syrie était un creuset où s'affrontaient les cultures hellénique et orientale; elle pouvait servir de milieu « intermédiaire » par rapport à la Babylonie. Nous ne verrions pas d'inconvénient à ce que des exilés aient tendu à réaliser concrètement la prophétie de *Zach.*, IX, 1. Il faudrait tenir compte aussi de la Samarie; les Esséniens ont été parfois considérés comme une secte samaritaine.

S'il existait des relations entre Qumrân et certains milieux de la diaspora, peut-être comprendrait-on mieux l'existence des trésors dont parlent les fameux rouleaux de cuivre. Le Temple officiel recevait de la diaspora des sommes fabuleuses; les esséniens pouvaient recevoir aussi des offrandes, soit comme aumônes, soit comme dons pour le temple futur, le temple purifié. Les offrandes esséniennes au temple, dont parle Josèphe (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5, § 19) au I^er^ s. de notre ère, pouvaient être un pis-aller en attendant le renouvellement eschatologique.

considérations, elles jouent seulement un rôle complémentaire par rapport à la thèse d'ensemble. L'essentiel reste l'analyse du *Document sadocite*. Nous avons dit au début quel coefficient d'incertitude s'attachait à toute explication de ce texte allégorique. Il faut souvent choisir entre deux traductions grammaticalement possibles et qui orientent différemment l'interprétation; il est parfois difficile de discerner à quel plan historique se situe l'auteur, s'il parle des générations passées, présentes, ou des deux à la fois. Cependant nous croyons que la solution doit être cherchée du côté de la typologie. Peut-être à partir du même principe pourra-t-on choisir des « aiguillages » un peu différents, mais l'interprétation proposée donne un sens parfaitement cohérent à l'ensemble du CDC, elle résout quantité de problèmes de détail en accord avec la mentalité générale de la secte. Elle débarrasse l'exégèse de servitudes pénibles qui pesaient sur la chronologie du mouvement sadocite et reprend à son compte les avantages de la solution Damas-Qumrân qui s'était déjà imposée à plusieurs spécialistes. Elle explique comment « le pays de Damas » — « pays du Nord » ou « désert des peuples » des prophètes — a pu être considéré comme le lieu de la nouvelle alliance; le Damas géographique avait peu de titres à si haute prétention (1). Elle comporte assurément des conséquences neuves qu'il faut inventorier. Du moins fallait-il cerner les données du problème et préciser les perspectives d'un chemin où la critique s'était déjà engagée.

Paris. Annie Jaubert.

(1) Il n'est pas question de méconnaître le nombre et l'influence de la colonie juive de Damas, cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, xx, 2, §§ 559-561, mais le lieu « prophétique » de la nouvelle alliance était le pays de la déportation, le « désert des peuples », Damas ne pouvait l'être que par l'intermédiaire du prophétisme.

CHRONIQUE ARCHÉOLOGIQUE

Cette Chronique rend compte des principaux travaux archéologiques accomplis en Palestine depuis ceux qu'a rapportés la dernière Chronique (*RB.*, 1957, pp. 218-261). *Cette fois encore les fouilleurs ont bien voulu nous fournir des communications ou des informations dont nous les remercions vivement. Grâce à leur obligeance, le texte a pu être éclairé de quelques croquis ou photos. Les sites de cette première partie étant aisés à identifier, une carte de localisation valant pour toute la Chronique ne sera jointe qu'à la seconde partie, à paraître dans le numéro suivant.*

***

Nahal Oren

(Communication du Prof. M. Stekelis.) — La quatrième saison de fouilles à Nahal Oren au Carmel (1) a été conduite par l'Université Hébraïque et le Service des Antiquités du Gouvernement, sous la direction du Prof. M. Stekelis, Directeur de la branche de Préhistoire à l'Université. Elle a duré un mois. Les travaux ont été rendus possibles par un don de la Municipalité de Haïfa, montrant l'intérêt particulier que prend le maire de cette ville, Mr. Abba Khoushi, pour le passé le plus ancien du Carmel. Le Prof. Stekelis était assisté de M^lles^ Tamar Israeli et Carmela Hofman, et de Mr. M. Dovrovsky, architecte.

Les fouilles ont été conduites sur deux chantiers, l'un contenant les constructions néolithiques (tahuniennes), l'autre plus profond.

Dans ce second chantier a été mise au jour une riche culture mésolithique (le « natoufien » de Palestine), avec des outillages, des tombes, et des objets rares associés aux rites funéraires. Quatorze tombes ont été trouvées, et bien qu'elles ne soient pas toutes complètes, elles permettent d'établir le type des sépultures : des pierres étaient rangées autour de la tombe; le squelette était déposé sur d'autres pierres sommairement taillées ou des galets polis évidemment tirés de l'eau, les pieds en position contractée. On a trouvé un squelette complet et

(1) Cf. *RB.*, 1956, p. 88 s.

quatre crânes; ils sont encore à l'examen de détail, et il est trop tôt pour décrire l'apparence physique de la population à laquelle ils appartenaient. A côté des tombes se trouvaient des objets d'art en corne ou en pierre, des reliefs, gravures, perles de pierre, et outils d'os. On remarque surtout deux objets sculptés. Le premier présente une tête en relief, faite de corne noire polie, et attachée à une autre tête, également de corne; on peut voir là un « bâton de commandement », et c'est la première fois qu'on trouve une pièce de ce genre en Palestine et même dans tout l'Orient. L'autre objet est une tête d'animal taillée dans une pierre dont on a utilisé les angles naturels; les yeux et quelques autres traits sont gravés, peut-être y avait-il une autre figuration sur l'autre face de la pierre. Il faut insister sur le niveau artistique élevé de ces objets et sur leur style réaliste.

Dans le chantier des constructions néolithiques (tahouniennes), les travaux de cette année ont mis au jour deux nouvelles constructions faites suivant les meilleures traditions du temps: elles sont rondes ou légèrement ovales et contiennent un foyer fait de sept ou huit pierres. Dans le foyer se trouvaient d'ordinaire des cendres, qui ont été ramassées pour l'examen au Carbone 14. Les foyers semblent être un peu creusés en terre, une pierre à coupelle se trouve à côté sur le sol, celui-ci est de terre battue. Parmi les outils de pierre on trouve des haches, des couteaux et des têtes de flèches. Les murs étaient ronds et parfois assez grands; il n'en reste plus qu'une seule assise, soit environ 60 cm, l'intervalle entre deux pierres étant bourré de pierres plus petites. Ce procédé était bien marqué dans l'un des bâtiments trouvés cette année, il témoigne de la précision et de la qualité du travail de construction.

Il fut spécialement intéressant, cette année, de discerner deux couches superposées, à 1 m environ d'intervalle, de bâtiments qui se correspondaient. Ceci semble indiquer que l'établissement tahounien étudié ici a duré très longtemps.

Cette dernière fouille a donc renforcé l'idée que la culture natoufienne a atteint dans ce pays un très haut degré. Ce n'est pas le lieu de discuter si ce fut, ou non, le début de la civilisation, mais l'examen du matériel abondant recueilli à Nahal Oren nous apprendra encore beaucoup sur ce point.

Béershéba (Safadi).

(Communication de M. Jean Perrot.) — La 3e campagne de fouilles à Safadi, — la 6e de la Mission Archéologique Française à Béershéba,

— s'est déroulée du 11 mars au 18 mai 1957. La zone fouillée s'étend à présent sur plus de 3 000 m²; une ou deux campagnes seront encore nécessaires pour achever l'exploration du site que menace sérieusement l'extension de la ville de Béershéba. A l'équipe habituelle d'assistants techniques renforcée d'une demi-douzaine d'étudiants en archéologie de l'Université hébraïque, est venue se joindre cette année Mlle Denise Ferembach, anthropologue, chargée de recherches au CNRS, qui a mis à profit son séjour pour examiner les restes humains natoufiens d'En Mallaha et d'autres gisements anciens fouillés par le Service des Antiquités.

Les observations stratigraphiques faites au cours de cette campagne confirment la séquence :

a) habitations souterraines, grandes salles oblongues bientôt remplacées par une succession de petites salles ovalaires mieux adaptées à la nature du sol d'alluvion où elles sont creusées;

b) maisons rondes ou ovales construites en pierre ou en brique crue, sur fondations de pierre, dans la cuvette formée à la surface de la colline par l'effondrement des chambres souterraines. Le toit de ces maisons, en terre battue, était établi à la hauteur du sol de la colline;

c) maisons rectangulaires, en brique crue sur fondations de pierre, construites en surface. Les murs de ces dernières passent toujours sur le remplissage des maisons du tybe *b* qui succèdent elles-mêmes à celles du type *a*. Cette rapide évolution architecturale s'explique comme une suite de tentatives d'adaptation.

Nous devons signaler en particulier cette année deux maisons du type *b*. L'une est de plan circulaire et mesure 4 m de diamètre; sa couverture a posé un problème que ne pouvait résoudre sans danger le dispositif à poutres croisées que nous avons déjà décrit; on y a substitué un dispositif rayonnant à poteau central reposant sur une grosse pierre au centre de la chambre; l'emplacement des poutres au-dessus du mur circulaire, intact, restait bien visible. Dans une autre maison du même type, l'espace compris entre le mur, en pierres, et la paroi de la cuvette d'effondrement, au lieu d'être rempli de terre et de débris comme c'est ordinairement le cas, avait été réservé pour un passage long de 6 m, couvert de dalles, reposant d'un côté sur le mur et de l'autre, à même hauteur, sur la saillie de pierres plates profondément enfoncées dans la paroi de terre. Le tunnel, où l'on accédait par un puits vertical déjà en usage à la phase précédente, conduisait dans une petite chambre adjacente à la maison mais sans communication directe avec elle.

Cette chambre s'est révélée d'un exceptionnel intérêt; à l'extrémité opposée à l'entrée, son sol était creusé d'un vaste grenier ou magasin

en forme de cloche où se trouvaient soigneusement rangés, avec quatre grandes coupes en basalte, plus d'une centaine de petits bols et bassins présentant toutes les variations de ces types déjà observées à Beershéba; également, deux grands bassins et une coupe sur pied creux fenestré, réplique céramique des groupes en basalte trouvés jusqu'ici dans les habitations de la première phase. Au centre de la chambre avait été enterré un enfant nouveau-né. Non loin de l'entrée, près d'une grosse pierre portant des signes de travail, gisaient une masse d'armes en hématite, une défense d'éléphant et une pointe en cuivre longue de 14 cm et ayant conservé sa poignée en os; de petites parcelles d'ivoire jonchaient le sol autour de la pierre qui a dû servir d'établi à un ivoirier.

A l'entrée du tunnel, à la base du puits d'accès, nous avons ramassé les fragments d'une grande statuette féminine en ivoire; il ne reste du corps qu'une jambe et la région du bassin, mais ce dernier fragment permet d'observer la position des mains, analogue à celle de la grande statuette masculine de 1955; la tête diffère quelque peu des deux autres têtes en ivoire de Safadi; tout d'abord la bouche est indiquée; ensuite la tête n'est pas creuse; la chevelure est traitée en ivoire; elle est massée sur le sommet du crâne en une sorte de couronne d'où une natte postiche, attachée grâce à une triple perforation, devait retomber sur les épaules un peu comme une moderne « queue de cheval ». Elle est surmontée d'une figure d'oiseau ou d'animal (pl. III *b*).

La défense d'éléphant va permettre de déceler la provenance — Afrique ou Asie — de l'ivoire mis en œuvre par les artistes de Béershéba; la découverte de cet atelier confirme qu'il s'agit bien d'une activité locale, ce que laissait déjà supposer l'homogénéité de technique et de style de tous les objets d'os et d'ivoire trouvés jusqu'ici à Safadi et à Abou Matar. Signalons encore cette année une sorte de grosse pendeloque en ivoire en forme de clochette, aplatie sur une face, haute de 7 cm, munie latéralement d'anses et de perforations et d'une petite anse oreillette au sommet; la face antérieure est ornée d'un serpent.

Cette année encore a été découverte, au milieu de l'agglomération, une grande tombe qui nous a livré les restes de cinq individus : un homme, deux femmes et deux enfants; les os des adultes avaient été déposés par paquet, le crâne par-dessus, le long de la paroi de la chambre funéraire; aucun objet ne les accompagnait, à l'exception d'une grande coupe qui contenait les os d'un des enfants et les os courts d'un adulte. Selon M^lle^ Denise Ferembach, qui a pu étudier sur place ces ossements et participer à leur dégagement, ces individus appartiennent à la race arménoïde; celle-ci fait ainsi sa première apparition

en Palestine, peuplée alors de proto-méditerranéens de descendance natoufienne avec, depuis le néolithique, quelques brachycéphales alpins. Il est intéressant de noter que c'est sous les traits d'Arménoïdes — crâne court, nez long dans le prolongement du front, barbe et chevelure abondants — que les statuettes de Béershéba nous représentent leurs auteurs, vraisemblablement; et l'on peut penser que l'élément arménoïde (qui n'est connu aujourd'hui sur cet horizon chronologique que dans le cimetière de Kish) a joué un rôle primordial dans l'introduction en Palestine de la culture de Béershéba.

Sichem

(Communication du Prof. G. Ernest Wright.) — Au cours de juillet et août 1957, la seconde campagne américaine à Tell Balâṭah a été conduite en commun par l'Université Drew, le McCormick Theological Seminary, et les American Schools of Oriental Research, avec l'aide de la Fondation Bollingen de New York. G. Ernest Wright était cette fois encore directeur archéologique, et Bernhard Anderson directeur administratif. Ils étaient aidés d'un personnel de direction de vingt-sept membres, dont quatre Jordaniens, un Australien, un Allemand et vingt et un Américains professeurs et étudiants. Cent quatre-vingt-dix ouvriers ont été employés; un decauville prêté de Tell el-Fâr'ah par le P. de Vaux a facilité l'enlèvement des débris. Nous voulons dire ici notre sincère reconnaissance au P. de Vaux ainsi qu'à MM. Yusuf Saad, du Musée Archéologique de Palestine, et Awni Dajani, du Service des Antiquités, pour l'aide importante qu'ils nous ont apportée par leurs conseils et leurs services techniques.

Cet été encore, l'effort principal a été d'interpréter et de dater les ruines découvertes par l'ancienne expédition de Sellin; un succès inespéré a été obtenu. Nous pensons avoir la réponse aux principaux problèmes chronologiques posés par les fouilles précédentes, ce qui nous permettra, dans la campagne prévue pour 1959, de porter notre effort sur les quartiers d'habitation privée encore intacts. Cette dernière saison, la plus grande partie de notre travail a été centrée sur trois secteurs ou « chantiers » (fig. 1). Le chantier I était à la Porte Est, commencée en 1956, son étude s'est achevée dans le premier mois de notre travail de 1957, après que l'ensemble eût été suffisamment recreusé pour permettre de faire des levés précis et d'interpréter les traits principaux de son histoire. Le chantier II devait servir à explorer la stratification du tell à l'ouest, à côté de la tranchée creusée par Sellin sous la cour du temple. Le chantier III était au nord de la Porte Est; il

devait servir à une section stratigraphique à travers les principaux remparts de la ville, à côté de la grande tranchée est-ouest des Allemands. Le chantier IV était un nettoyage, peu étendu mais significatif, aussitôt à l'est de la Porte Nord-Ouest dans des ruines découvertes

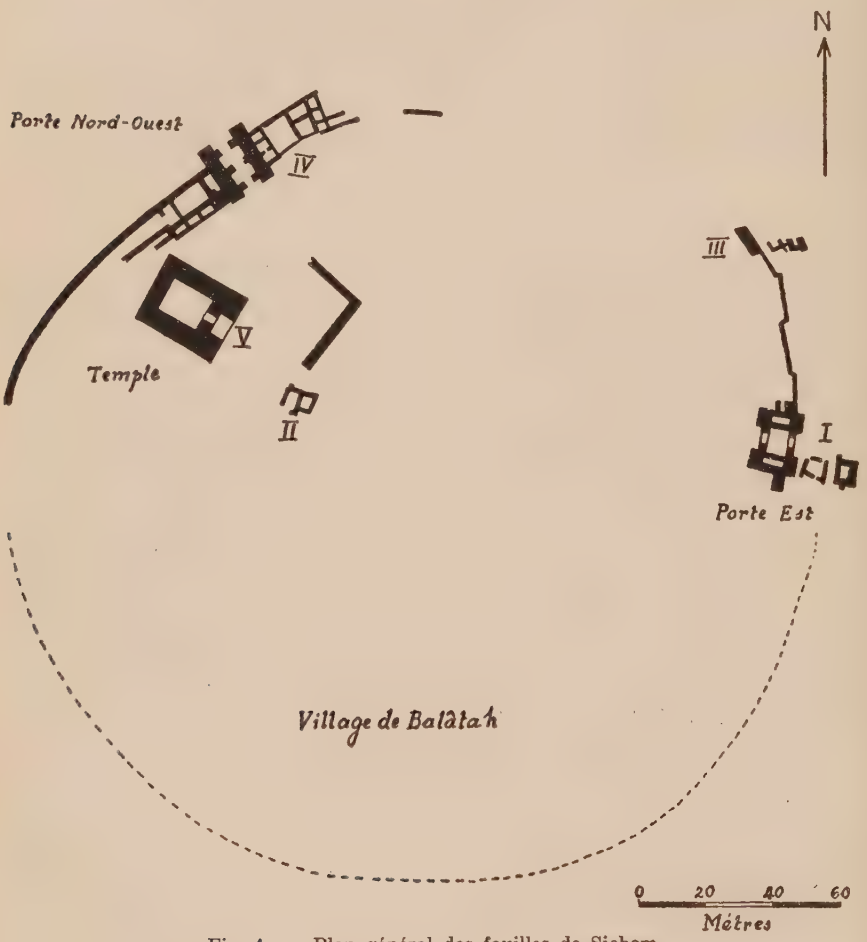


Fig. 1. — Plan général des fouilles de Sichem.

par l'expédition allemande; le but du travail était ici d'interpréter et de dater les plus anciens restes afin de trouver des indices permettant de déterminer la date de construction du mur cyclopéen et de la Porte Nord-Ouest. Le chantier V était la région du temple, au sud de la Porte Nord-Ouest; à mesure que la main-d'œuvre était libérée du chantier I, on la transférait dans ce secteur, le but étant de le nettoyer, d'en faire une section et un plan, de dater les constructions situées sous

la cour du temple, le temple lui-même, et les restes de bâtiments au-dessus. Ce travail n'a pas été achevé, mais on a fait assez pour résoudre quelques-uns des principaux problèmes chronologiques de cette région.

Grâce surtout au travail d'interprétation du Dr. Hans Steckeweh, qui fut le directeur des derniers travaux allemands en 1934 et voulut bien nous accorder son concours, il est apparu que le mur cyclopéen avait été rompu et réparé dans le secteur est de la Porte Nord-Ouest (chantier IV). Les murs liés à la réparation étaient eux-mêmes une reconstruction d'une phase antérieure, sur la même ligne. Cette phase semble avoir été la première structure élevée à cet endroit, puisque cette région était auparavant hors de la ville, sur les pentes du Mont Ébal, et que les murs étaient fondés sur un remblai artificiel recouvrant le sol vierge. La poterie était uniformément du Moyen Bronze II C (*ca.* 1650-1550), sans rien de plus ancien, sinon un très petit nombre de tessons du MB I (*ca.* 2100-1900). Ces faits suggèrent que la Porte Nord-Ouest et le mur cyclopéen, contre lequel était jeté le remblai, et par rapport auquel furent élevés, semble-t-il, les murs de la première phase, doivent être datés de la fin du MB II, en gros entre 1650 et 1600 (voir plus loin). Nous avons appelé, par commodité, cette fortification *le système du « mur A »*, puisque c'était le premier mur découvert et fouillé.

Dans le chantier I (fig. 2 et pl. II, *a*), hors de la Porte Est, le mur que nous avions appelé « Revêtement 1 » en 1956 (cf. *RB.*, 1957, p. 231) s'est révélé de nature cyclopéenne; nous avons examiné sa face extérieure jusqu'à la profondeur de 6,30 m, mais nous n'aurions pas pu en atteindre la base sans détruire une tour hellénistique. Le dessus de ce mur est moins large que sur le côté ouest du tell, et c'est peut-être une reconstruction. Pourtant nous ne voyons pas de raison de supposer que la partie principale de cette construction soit autre chose que l'extension vers l'est du système du mur A, autour du tell. Alignées avec lui se trouvaient d'autres constructions cyclopéennes, dans le chantier III; nous n'avons pas pu déterminer avec certitude si c'est le mur A original, ou une réparation postérieure faite avec ses pierres, mais nous inclinons vers cette deuxième façon de voir.

A la Porte Est, le mur A était renforcé d'un autre mur A 2 (appelé par erreur « Revêtement 2 » dans le rapport de 1956); il était lié au mur A par des murs transversaux formant de grandes casemates, utilisées pour l'habitation. Deux niveaux d'occupation y ont été trouvés, chacun couvert des débris d'une destruction par le feu, et

ayant chacun son accès à la ville par une porte dans le mur A 2. Toute cette construction était plus ancienne que la Porte Est, car, en bâtissant celle-ci, on ferma la porte dans le mur A 2, et l'espace entre lui et la tour sud de la Porte fut pavé et utilisé comme rue conduisant dans la Porte. Dans la dernière phase de cette histoire, au MB II, un

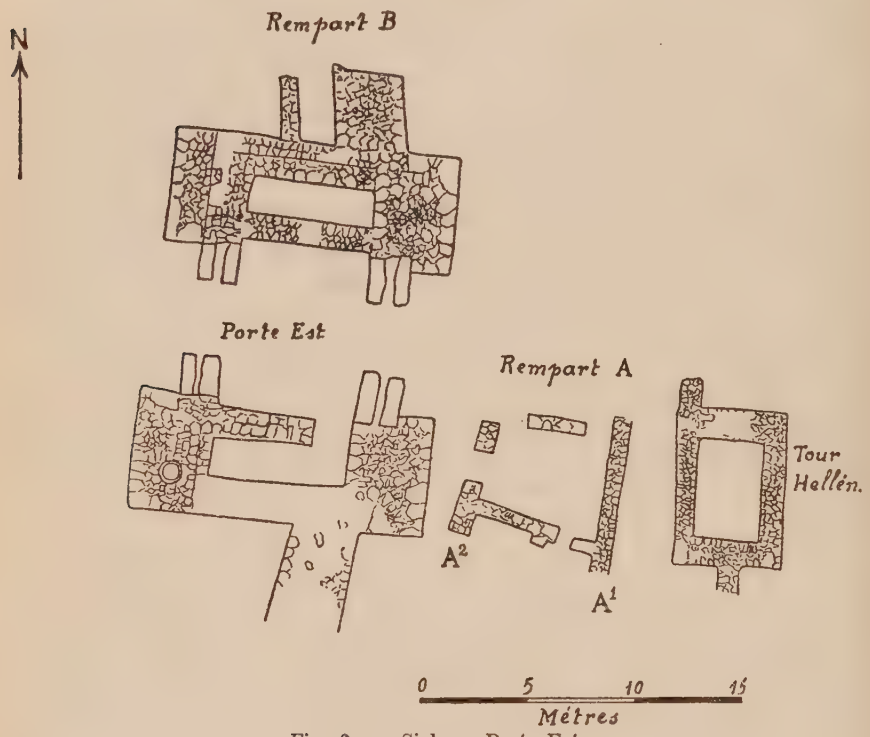


Fig. 2. — Sichem. Porte Est.

glacis fut établi entre la tour et le mur A, couvrant complètement les casemates et le mur A 2.

L'histoire de la Porte Est est très complexe. On y a vu deux phases au moins du MB II. Dans la première, une rue pavée de galets, en couches successives, conduisait au seuil et à la cour intérieure pavée, celle-ci étant protégée par des corps de garde au nord et au sud. Après destruction, celui du sud fut seul rebâti. Ce fut la deuxième phase. Le niveau de la rue à l'intérieur de la porte fut relevé, les seuils reconstruits, et les orthostates remis en place, sans doute relevés du niveau inférieur. Pour le passage intérieur, un escalier *descendait* dans la ville. Il y eut alors une violente destruction; la rue fut de nouveau relevée et

recouvrit l'escalier; et ceci fut suivi d'une autre destruction violente, la dernière pour la ville du MB.

Partant des tours nord et sud de la Porte, il y eut un nouveau rempart de 3,40 à 3,75 m de large, fait de pierres grossièrement alignées, de taille moyenne ou petite. Il avait une superstructure de briques, qui devait avoir entre 5 à 10 m de haut, renforcée par des poutres de bois. Dans le chantier III comme dans le chantier I, l'intervalle entre le mur A et ce nouveau mur était remblayé pour faire un glacis en pente couvert d'un enduit sur sa surface. Les deux violentes destructions observées dans la dernière phase MB de la Porte Est étaient aussi bien visibles dans le chantier III.

Ce nouveau mur de défense, donc, était 11 m environ à l'intérieur du mur A; la Porte Est y était insérée, et il utilisait le mur A comme support d'un glacis en pente. Il formait ainsi un nouveau système fortifié, très puissant, que nous avons appelé le système du « mur B ». Son point faible était la Porte Est, qui fut enfoncée plusieurs fois, dont deux fois en peu de temps à l'extrême fin du MB. Les grandes quantités de poterie trouvées à l'intérieur de la porte, et associées aux destructions du chantier III, appartenaient toutes à cette même époque, précisément au niveau D de Tell Beit Mirsim. Si donc nous datons le mur A et la Porte Nord-Ouest de la seconde moitié du XVII^e^ siècle, et le mur B avec la Porte Est du début du XVI^e^ siècle, nous ne pouvons pas nous tromper beaucoup. Les deux destructions finales du MB peuvent ainsi être mises au compte des Égyptiens, pas plus tard que vers le tiers intermédiaire du XVI^e^ siècle.

Dans le chantier V nous avons commencé le nettoyage des murs et des chambres laissées ouvertes par Sellin en 1926 et 1937, sous le remblai de la cour du temple. Nous avons trouvé là une poterie plus ancienne, de la fin du XVIII^e^ ou de la première moitié du XVII^e^ siècle (MB II B). Par-dessus ces constructions, le remblai de marne de la cour du temple était accumulé sur une hauteur de 3 m. Des sections faites dans ce remblai, contre la face nord du temple, ont donné une poterie uniforme du MB II C, et montré les tranchées creusées autrefois dans ce remblai pour les fondations du temple. D'autres sections, faites à l'intérieur, ont décelé deux niveaux de sols au moins, et fourni la même poterie. Nous avons donc dû conclure que le temple fut érigé plus tôt qu'on ne le pensait jusqu'ici, c'est-à-dire vers 1600. Des poches de poterie du Récent Bronze ont été trouvées à deux endroits dans le temple, mais nous ne savons si les débris d'où elles venaient étaient *in situ* ou s'ils avaient été déplacés par les fouilles de Sellin et Welter. Le bâtiment ayant été entièrement découvert par l'expédition

allemande, il reste peu d'indices pour dater les dernières phases de l'histoire du temple. Jusqu'à présent, nous n'avons rien trouvé qui interdise d'admettre sa destruction par Abimélèk (*Judic.*, IX, voir plus loin).

Des traces d'une nouvelle fortification du Récent Bronze ont été trouvées dans les chantiers I et III. De nouveaux corps de garde furent bâtis à la Porte Est, le mur ouest de la tour sud y était utilisé comme fondation du mur extérieur. En même temps qu'on remettait la porte en service, on rebâtissait largement les fortifications, un peu à l'intérieur du mur B. Dans les nouveaux *loci* ainsi créés, on a trouvé une stratification importante et intéressante, où une série de sols s'étendait du RB au Fer I, sans rupture accusée. La phrase du Fer I n'y était qu'une réparation et une révision de celle du RB. On a observé aussi, dans des débris non stratifiés des chantiers II et III, que les poteries du RB et du Fer I étaient toujours en étroite association, et généralement mélangées. Nous concluons provisoirement de ces constatations que le site n'a souffert, au cours du XIII^e^ siècle, aucune destruction assez violente pour disloquer complètement la continuité de sa vie. La poterie du Fer I dont il s'agit doit être datée du XII^e^ siècle, et, au plus tard, de la première partie du XI^e^. Sa concentration fait supposer que l'histoire du site a souffert d'une grave rupture entre 1125 et 1050, environ, ce qui fait immédiatement penser à l'histoire d'Abimélèk.

La campagne de 1957 a confirmé en outre notre interprétation de 1956, selon laquelle il y eut, au début du Fer II, une reconstruction du site, y compris de la porte Est (peut-être par Jéroboam I, *I Reg.*, XII, 25). On peut voir maintenant que ce ne fut qu'une réparation des fortifications du RB et du Fer I. En 1956, nous avions interprété les gros murs encore debout sur les fondations du temple sur une hauteur d'une ou deux assises, comme un très grand grenier du gouvernement royal d'Israël; cette conclusion était tirée de leur plan. Le travail de 1957 nous a confirmés dans cette interprétation. La chambre intérieure du temple avait un épais sol plâtré sur lequel furent dressés les gros et puissants murs du grenier. Nous nous sommes mis à enlever cette construction, après en avoir relevé le plan, et le mortier de terre où les pierres étaient assises a fourni une poterie du VIII^e^ siècle. Une poche de terre près du mur ouest de ce grenier contenait un petit ostracon portant les lettres *qoph* et *yod*. La forme du *qoph*, comme nous l'a indiqué l'Abbé Milik, est du VIII^e^ siècle (plus tardive que la forme du IX^e^ siècle, antérieure à l'inscription de Siloé et semblable aux ostraca de Samarie). Ceci mène à conclure que la date de 800 environ assignée en 1956

à la destruction de la ville du Fer II était trop élevée; il faut maintenant la faire descendre jusque dans le VIII^e siècle, peut-être jusqu'au temps de la ruine de Samarie, 724-721.

Aucune trace n'a été trouvée d'une occupation entre les VIII^e et IV^e siècles. La seconde campagne a largement confirmé l'hypothèse d'une grande reconstruction et réoccupation de la ville entre la fin du IV^e siècle et celle du II^e siècle avant J.-C. Deux et peut-être trois phases de la vie hellénistique ont été découvertes. Dans le chantier II, on a dégagé une grande maison hellénistique bien bâtie. Elle était assise sur un épais remblai contenant de la poterie du RB et du Fer I, apportée d'une autre région du tell pour niveler la fondation. Les chambres de ce bâtiment ont donné une grande quantité de poterie, qui sera très utile à notre projet de publier un corpus complet de la poterie hellénistique de Sichem, et d'éclairer dans ses détails la chronologie céramique d'une période mal connue de l'archéologie de la Palestine.

Pour le moment, nous n'avons pas d'indices suffisants pour dater avec précision les phases hellénistiques. A la Porte Est, le glacis du MB fut rebâti et le mur A réutilisé. Il y eut alors une destruction extrêmement violente, qui fit tomber les briques des tours en masses au bas de la pente, et remplit la région extérieure du mur A. Ces débris de briques ne furent pas enlevés mais nivelés grossièrement, et un nouveau glacis fut créé en cimentant par endroits différentes couches de débris (1). Enfin, à un moment où les tours et la Porte n'offraient apparemment qu'une faible protection, une petite tour hellénistique et un mince mur de courtine furent élevés en dehors de la Porte pour masquer l'entrée.

En 1956, nous avions attribué à Jean Hyrcan la destruction finale de la ville, en 128 av. J.-C. (*Antiq.*, XIII, IX, 1). En 1957, deux monnaies ont été trouvées qui peuvent suggérer une réoccupation postérieure, brève mais étendue : si les recherches à venir confirment cet indice, la dernière phase hellénistique pourrait appartenir au dernier quart du II^e siècle. Ces pièces sont, l'une d'Antiochus VIII Grypus, datée de 121-120 av. J.-C., l'autre d'Antiochia (Ptolémaïs), datée de 112-111. En tout cas, il est peu probable que la destruction finale de la ville puisse être datée beaucoup après 100. Quelques monnaies romaines et byzantines et quelques tessons ne sont pas *in situ*, et indiquent

(1) Ce que nous avions interprété en 1956 comme une fortification de pisé du MB II s'est révélé en 1957 être la seconde phase de ce glacis hellénistique. Ses constructeurs furent si soigneux qu'ils creusèrent profondément dans les couches du MB II, en sorte que leur remblai présentait de façon uniforme des tessons du MB II C.

seulement qu'un village a pu continuer à exister près de la source après la ruine de la cité sur la colline.

Hatsor

La première campagne de fouilles à Hatsor (cf. *RB.*, 1957, pp. 247-251) a été suivie de deux autres, du 1er août à fin octobre 1956 et du 4 août au 1er novembre 1957. Patronnée par l'Université Hébraïque et dirigée par le Dr. Yigael Yadin, avec l'assistance de nombreux collaborateurs, l'Expédition James A. de Rothschild a obtenu durant ces deux nouvelles campagnes d'importants résultats que nous résumons ici (1).

Fig. 3. — Fouilles de Hatsor.

Sur le tell de la *ville haute*, ou acropole, le Dr. Y. Aharoni et Mrs. Ruth Amiran ont poursuivi en 1956 et 1957 la fouille de leurs chantiers respectifs, A et B (cf. fig. 3). En 1957, un nouveau chantier, G, a été ouvert sur la pente est du tell, et confié à Mrs. T. Dothan. A la lumière des découvertes réalisées en ces divers endroits, il est maintenant possible d'esquisser l'histoire de la ville israélite.

(1) Des rapports de la deuxième campagne ont paru dans *The Biblical Archaeologist*, XX, 1957, pp. 34-37; *Israel Exploration Journal*, VII, 1957, pp. 118-123; *Bulletin of the Israel Exploration Society*, XXI, 1957, pp. 169-177 (en hébreu); *Bible et Terre Sainte*, n° 6, déc. 1957. Pour la troisième campagne, le Dr. Yadin a bien voulu nous communiquer des informations encore inédites, dont nous le remercions vivement.

Ce qui la précède est encore mal connu. On a retrouvé, au nord et à l'est de la terrasse G, des sections d'un glacis du MB II ; il était revêtu de pierres et précédé d'un fossé étroit et profond et d'une contre-escarpe de maçonnerie (pl. II, *b*). On a trouvé aussi dans le chantier A quelques traces d'occupation du RB II, ainsi qu'une très petite quantité de poterie du Fer I, qui ne permet pas encore de dire s'il y eut un peu d'habitation à cette époque.

La ville forte de Salomon, niveau 10, occupait la moitié ouest du tell. On a plusieurs sections d'un mur d'enceinte casemate (en A et B), des vestiges d'un grand bâtiment séparé de ce mur par une rue pavée (A), et une porte semblable à celle de Megiddo par ses dimensions comme par son plan (A, 20 m de long, 6 chambres).

Sous les premiers rois, niveau 9, le mur d'enceinte reste en service. Dans le chantier A, le grand bâtiment est remplacé par un autre, d'usage indéterminé, le niveau de la rue est relevé. Dans le grand bâtiment, deux phases de constructions sont peut-être à mettre en rapport avec une destruction par Ben-Hadad (*I Reg.*, xv, 20). Parmi les objets trouvés à ce niveau, on remarque une tête de cheval stylisée, en terre cuite, portant sur le front un disque solaire avec une croix (pl. III, *a*).

Sous Achab, niveau 8, le mur d'enceinte est reporté à l'est, entre A et G. En A, le grand bâtiment est remplacé par un vaste magasin à piliers qui sera repris dans les niveaux suivants (niveau IV de notre *Chronique* de 1957, p. 249). En B est élevée une citadelle, qui sera reprise plusieurs fois jusqu'à l'époque hellénistique. Elle est établie sur le mur casemate salomonien. Elle est bientôt flanquée à l'est d'une grosse tour.

Au niveau 7, l'enceinte s'étend davantage encore et enveloppe toute la terrasse G. En B, la tour est agrandie et renforcée.

Au niveau 6, sous Jéroboam II, on trouve en A, autour du bâtiment principal, des maisons d'habitation. L'une d'elles montre des signes de destruction par tremblement de terre (*Amos*, i, 1) ; elle renferme une palette à parfums en ivoire et des inscriptions hébraïques sur jarres, les premières de cette époque trouvées en Galilée. Une autre est intéressante par son plan : carré de 15 × 15 m, chambres au nord et à l'ouest, cour à demi couverte avec bases de piliers. En B, un nouveau bâtiment flanque la citadelle au nord, c'est encore un carré avec deux rangs de chambres à l'est et à l'ouest, et deux rangs de piliers soutenant une toiture. En G, un grand silo à blé, encore incomplètement fouillé, appartient peut-être au niveau précédent. Près de lui, une poterne dans l'enceinte a pu servir à y acheminer les récoltes.

Sous les derniers rois, niveau 5, devant la menace assyrienne, on renforce la citadelle d'un nouveau mur d'enceinte qui oblitère en partie les constructions annexes précédentes. La poterne de G est murée et camouflée. On trouve partout les traces de la ruine de 732 : cendres et débris divers, parmi lesquels les inscriptions sur cols de jarres « pour Péqah, semadar » (qualité de vin, cf. *Cant.*, II, 13), et « pour Delayo » (B), et l'incendie du silo G.

Après la ruine, on trouve encore des traces d'une occupation peu importante, la citadelle est rebâtie du VII^e^ au IV^e^ siècle.

Ville basse. On se rappelle qu'en 1955 le chantier C avait livré un sanctuaire cananéen d'un vif intérêt. Reprise en 1956 sous la direction de Mrs. T. Dothan, la fouille a découvert tout auprès une autre chambre pleine de stèles cultuelles jetées en désordre, ainsi que des dépendances occupées par des magasins remplis de jarres et par des ateliers de potiers avec des dépôts de poteries; une jarre recélait un étendard cultuel fort curieux, en bronze plaqué d'argent, portant l'effigie de la « déesse aux serpents », qui tient un serpent dans chaque main, avec au-dessus de sa tête un croissant et un serpent stylisé. Dans le même chantier, sous les habitations du XIII^e^ s. examinées en 1955, ont été relevées en 1956 une occupation du XIV^e^ s. et, après un hiatus durant le RB I, une occupation de fin XVIII^e^-début XVI^e^ s., qui repose sur le sol vierge et représente donc la ville la plus ancienne. Le sol de ses maisons recouvrait des petits enfants ensevelis dans des jarres, en si grand nombre que l'on songe à quelque épidémie.

Les chantiers D et E n'ont pas été repris en 1956, mais un sondage dirigé en 1957 par Mr. A. Stern en plein centre de la ville basse (zone 210) a confirmé leurs résultats, à savoir que cette ville basse a été une cité prospère durant le MB et a été détruite à la fin du RB, vers le moment de la conquête israélite.

Deux nouveaux chantiers, dirigés l'un (F) par M. Jean Perrot en 1956 et 1957 et l'autre (H) par Miss C. Epstein en 1957, ont procuré des trouvailles importantes.

En F on a trouvé d'abord un grand autel monolithe, pesant 5 tonnes, au milieu d'une cour entourée de bâtiments de service renfermant divers objets cultuels : une statue de basalte, des brûle-encens d'albâtre, une table à offrandes, etc. Pas de traces d'un temple proprement dit. Le tout est du RB. Au coin nord-est, une grotte sépulcrale du RB II a fourni une poterie abondante (environ 500 pièces) où l'on remarque de beaux spécimens mycéniens et chypriotes. Cette abondance de poterie et l'entassement des squelettes indiquent que la

grotte a connu un long usage funéraire. Au-dessous de cet ensemble, se trouvaient les restes très abîmés d'un grand bâtiment de la fin du MB (50 × 25 m, murs de 2 m d'épaisseur). Dans ses soubassements était tout un réseau de couloirs souterrains, construits et couverts en dalles de pierres, dont l'usage reste indéterminé. Ils débouchaient dans un réseau antérieur de tunnels et de chambres creusés dans le roc; quelques poteries permettent de le dater du MB II, mais l'exploration en est inachevée. L'usage primitif devait être funéraire et constituer une nécropole pour les habitants de la ville haute. Quand s'est étendue l'occupation de la ville basse, ces sépultures auront été évacuées et les grottes utilisées à d'autres fins.

En H, au nord de la ville, a été découvert un temple à trois chambres : du sud au nord, un porche, une grande salle, et un « Saint des Saints », l'ensemble mesurant 25 × 17 m. Les trois pièces communiquent par de larges ouvertures, le porche est un peu plus étroit que le reste, de chaque côté de l'ouverture menant à la grande salle se trouvent deux bases de colonnes en basalte. Les murs sont revêtus à la base de beaux orthostates de basalte portant les trous de fixation de poutres de bois. Ce système de construction est typique des pays hittites de Syrie et d'Anatolie, en même temps que le plan est celui d'un temple trouvé à Tell Taynath en Syrie (IX^e^ s. av. J.-C.) et d'un autre à Tell Atchana (XIII^e^ s.). Il annonce le plan du temple de Salomon. Le « Saint des Saints » contenait une grande collection d'objets de culte, surtout auprès de la niche du fond. Parmi ceux-ci : une statuette de basalte, homme assis tenant en main un gobelet, située près de la porte; quatre statuettes de bronze : une divinité masculine debout, un taureau, deux divinités en feuille de métal; un autel à encens, de basalte, orné d'un disque solaire; un grand bassin de basalte de 80 cm de diamètre, un autre de 50 cm, orné d'une spirale (pl. III, *c*); deux grands vases de terre cuite avec plusieurs puisettes; une table à offrandes de basalte et deux dalles ayant peut-être servi au même usage; un groupe important de perles de faïence et de cylindres-sceaux; l'un de ceux-ci, de style syro-mitannien, représente un dieu assis sur un trône au-dessous d'un disque solaire et recevant les offrandes d'un roi et d'une procession de porteurs (pl. IV, *a*); un grand scarabée d'Aménophis III. Ce temple a pu être fondé au XIV^e^ s., mais sa poterie le rattache principalement au RB. Au reste, son examen n'a pas encore pu être achevé.

Ces résultats confirment l'importance de la ville de Hatsor dès les temps du MB et à l'époque israélite, en même temps que la pénétration de l'influence syro-hittite dans la haute vallée du Jourdain à l'époque du Récent Bronze.

Béthel

(*Communication du Prof. James L. Kelso.*) — La troisième saison de fouilles sur le site de l'ancienne Béthel a été conduite en commun par le Pittsburgh-Xenia Theological Seminary et l'American School of Oriental Research de Jérusalem, en juillet et août 1957, sous la direction du Prof. James L. Kelso. Le travail s'est concentré sur les défenses de la ville depuis les temps les plus anciens jusqu'à l'époque byzantine.

Au nord, le mur d'enceinte fut bâti au début de l'époque des Hyksos. Il était épais de 3,38 m, fait de grandes pierres bien enchevêtrées. En avant se trouvait un épais glacis fait surtout de glaise auprès de ce mur, et de pierres auprès d'un mur extérieur plus mince. Une des rues du village passe au-dessus de ce rempart principal, en sorte que deux sections seulement ont pu être dégagées. Il semble avoir continuellement servi jusqu'à l'époque romaine où la porte de la ville fut détruite, sans doute par Vespasien, et une grande partie du mur rasé. Plus tard, une maison romaine fut bâtie immédiatement sur cette vieille enceinte. La population byzantine fit de ce mur une carrière quand elle bâtit en hâte des défenses contre l'une des révoltes samaritaines. La porte de la ville, sur cette face nord, a toujours été au-dessus du sol, l'expédition a relevé aussi loin que possible la grande rue byzantine qui s'y ouvrait.

La construction militaire la plus importante adjacente au vieux mur était une forteresse bâtie vers la fin de l'époque des Hyksos. C'était d'excellente maçonnerie et la plupart de ses murs restèrent en usage aux époques postérieures. La période du Récent Bronze représente ici un grand déclin, bien qu'elle ait été dans d'autres quartiers la meilleure dans toute l'histoire de la ville. Les niveaux du Fer I et II étaient peu épais et n'ont rien ajouté à nos connaissances.

A l'ouest de la ville nous avons pu situer un mur sur une pente étroite resserrée entre d'épais murs de soutènement. Ce terrain était trop dangereux pour permettre une fouille étendue. Le mur semble avoir été plus ancien que celui du nord, mais il avait été repris et modifié : il semble qu'une porte a été remplacée par une forte tour renforcée d'un glacis dont les sections inférieures sont faites de pierres mal liées et couvertes d'une mince couche de glaise; les sections supérieures manquent, la tour ayant été abattue par la suite.

Le mur sud de la ville de l'Ancien Testament n'a pas été situé, bien que nous ayons fait des sondages dans plusieurs cours. Juste au-dessous de la source, qui donne la meilleure eau potable de la ville, on a trouvé

(Photo Wright.)

a. — Sichem — Porte Est, vue du nord-ouest.

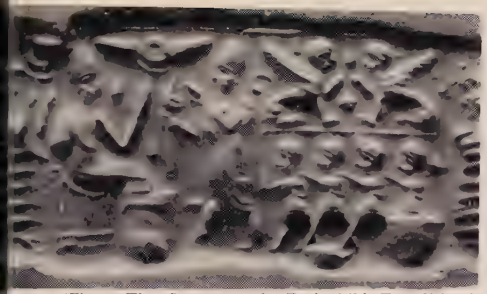
(Photo The A. James de Rothschild Expedition.)

b. — Hatsor — Rempart et fossé du Moyen Bronze II (chantier G).

a. — Hatsor — Tête de cheval en terre cuite (X^e-IX^e s. avant J.-C.). Chantier A, niveau IX. Agrandi au double.

(Photo J. Perrot.)
b. — Safadi. — Tête d'ivoire.

(Photos *a* et *c* : The James A. de Rothschild Expedition.)
c. — Hatsor — Bassin en basalte (XIV^e-XIII^e s. av. J.-C.) du temple aux orthostates (chantier H).



(Photo The James A. de Rothschild Expedition.)

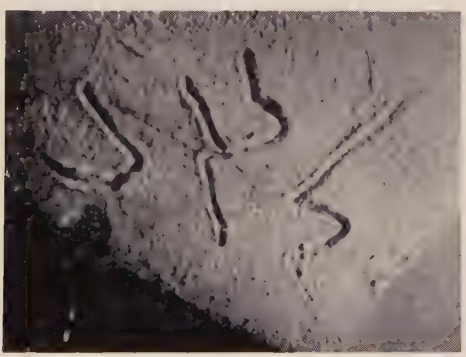
a. — Hatsor — Cylindre-Sceau en hématite; XIV^e^-XIII^e^ s. av. J.-C. (temple aux orthostates, chantier H.)

(Photo O. Sellers.)

b. — Bethsour. — Sphinx (grandeur naturelle).

(Photo J. B. Pritchard.)

c. — Gabaon. — Jarre à vin et entonnoir.



(Photo O. Sellers.)

d. — Bethsour. — Ostracon inscrit (légèrement réduit)

(Photo J. B. Pritchard.)

Gabaon — Grande piscine.
Au fond, à gauche de l'échelle, l'escalier continue sous la roche.

les fondations d'une grosse tour hellénistique, puis romaine; il devait y avoir là une porte de la ville.

Le mur est de la ville de l'Ancien Testament n'a pas été trouvé non plus, mais des sondages faits de chaque côté d'une rue du village font penser que ce mur était dessous. Le mur byzantin a été retrouvé incorporé dans une maison arabe.

Ce n'est que par endroits que les niveaux hellénistique, romain et byzantin ont produit des résultats intéressants, car les cultivateurs ont labouré profondément et enlevé la plupart des murs de pierres de ces époques, ne laissant que la poterie mélangée. Nous espérons que la publication définitive des trois campagnes de Béthel pourra paraître en 1958.

Gabaon

(*Tiré d'une communication de presse du prof. James B. Pritchard.*) — Une seconde saison de fouilles a eu lieu à Gabaon (el-Jib) en 1957. Elle était dirigée par le Prof. James B. Pritchard, associé de recherches au Musée de Berkeley, Californie, et professeur à la Church Divinity School de la même ville, avec l'assistance du Prof. Fred V. Winnett, de l'Université de Toronto. L'expédition était patronnée par le Musée et la Divinity School, et a reçu l'aide de l'American School of Oriental Research de Jérusalem.

Le travail fut, cette année, d'achever la fouille du grand puits vertical, de 12 m de diamètre environ (cf. *RB.*, 1957, p. 229). Pour le dégager entièrement, il n'a pas fallu moins de 80 ouvriers travaillant en deux équipes de l'aurore au crépuscule, durant six semaines. Il est aujourd'hui possible de préciser les dimensions de cet étonnant ouvrage (pl. V). Il avait d'abord été creusé entièrement jusqu'à 11 m de profondeur, un escalier en spirale étant réservé le long de la paroi. Puis on continua en tunnel, toujours en spirale. A 27 m environ de profondeur, on avait trouvé l'eau et taillé une grande pièce pour puiser. Il y avait au total 158 marches. La nappe d'eau a été retrouvée après l'enlèvement complet des débris; une jarre intacte avait été abandonnée par le dernier usager, voici plus de 25 siècles. On pense pouvoir mettre cette trouvaille en rapport avec l'étang de Gabaon mentionné en plusieurs endroits de la Bible, *II Sam.*, II, 12 s.; *Jer.*, XLI, 12 et avec la tradition qui fait des Gabaonites des porteurs d'eau (*Jos.*, IX).

On a trouvé dans le remplissage la plus abondante collection d'inscriptions hébraïques qu'ait fournie le dernier demi-siècle : 54 anses de

jarres inscrites, antérieures à la ruine de la ville par Nabuchodonosor, en 587. Certaines inscriptions étaient imprimées sur la glaise encore molle, d'autres gravées à la pointe après cuisson. L'étude préliminaire montre que c'étaient les étiquettes de jarres de vin faites pour l'exportation; les trois principales firmes portaient les noms, communs dans la Bible, de Hananiah, Azariah, et Amariah. D'autres traces de l'industrie vinicole sont plus de 40 bouchons de glaise parfaitement adaptés à la bouche des jarres, et un grand entonnoir pour le remplissage (pl. IV, *c*). En plus des inscriptions, on a trouvé des estampilles portant d'autres noms hébreux courants; 68 étaient inscrites « pour le roi », avec le nom d'une des quatre villes : Hébron, Ziph, Soko, Memshat, et le dessin d'un insecte volant.

Un coq et une poule gravés sur des marmites, un oiseau au centre de l'étoile de David, des vingtaines de statuettes d'animaux, souvent ornées de traits de peinture rouge et jaune, sont des spécimens de l'ancien art palestinien.

Tout ceci a été trouvé dans ce qui n'était que le dépotoir de la ville. On attend bien plus d'une fouille complète, peut-être de vraies surprises.

Bethsour

(*Communication du Prof. O. R. Sellers.*) — Du 14 octobre au 8 novembre 1957, une fouille a été menée au Kh. et-Tubeiqah, la Bethsour biblique, sous les auspices du McCormick Theological Seminary, et de l'American School of Oriental Research, ces mêmes institutions qui avaient déjà fouillé le site en 1931. Les anciennes fouilles avaient découvert, sur le sommet de la colline, la citadelle occupée alternativement par les armées syriennes et maccabéennes (*I Mac.*, VI-XIV). Cette année, une plus courte campagne a exploré trois zones sur la pente est de la colline. Près de l'angle sud de la ville, on a fouillé cinq carrés de 25 m² chacun. Celui de l'ouest avait été quelque peu fouillé en 1931, on y avait trouvé un mur et un petit pressoir. Ceux-ci avaient été enlevés depuis lors par le propriétaire pour cultiver son terrain. On a trouvé cette année des murs plus profonds, et une citerne qui s'ouvrait sous le niveau du pressoir. Cette citerne a donné 15 jarres à eau complètes ou presque, 4 marmites, et une petite cruchette globulaire, le tout hellénistique. Il y avait très peu de tessons isolés, mais beaucoup de dépôt. A l'est de la citerne se trouvait un mur épais, et, au-delà, des traces d'occupation hellénistique, telles que murs de maisons, silos, et un « bain de pieds » ressemblant aux installations particulières trouvées en 1931 en diverses parties de la citadelle.

Quarante mètres plus au nord, on a creusé une autre zone de 125 m² qui s'est révélée contenir une section du mur d'enceinte. Il est plus compliqué que celui du sud, et d'après l'indice des poteries, il a été fondé au Moyen Bronze. Il fut renforcé dans la suite, et il y a quelques traces de destruction. Une masse de matériaux rouges semble venir d'un four ou d'une fournaise effondrée. Une auge se vidait dans un grand bassin, au flanc duquel un trou conduisait dans ce qui semble avoir été une petite citerne. Il a été impossible d'examiner celle-ci, à cause de la pluie qui est venue dans les derniers jours de la fouille et a rempli le creux.

Dans l'angle nord-est de la ville, on a exploré environ 85 m², contenant apparemment une section du mur d'enceinte et plusieurs autres murs. Près de l'un d'eux se trouvait de la poterie du MB, du Fer I et du Fer II. Le dépôt du Fer I-II était assez important pour faire penser à la fortification de Roboam (*II Chron.*, xi, 7). Plus bas sur la pente se trouvait une série de quatre bassins reliés les uns aux autres, dont un « bain de pieds ».

On a trouvé dans plusieurs niveaux de la poterie qui paraît être du Récent Bronze. La fouille de 1931 n'en avait fourni qu'une faible quantité, en sorte qu'on avait pensé à un abandon presque total à cette époque. Mais il apparaît maintenant qu'il y eut là un établissement à conquérir pour Josué (xv, 58). Dans l'ensemble pourtant, le travail de cette saison confirme les conclusions de 1931. Il y eut une grande occupation au temps des Hyksos, une autre à l'âge du Fer I-II, et la plus importante aux temps hellénistiques. Le site a été abandonné vers la fin du IIe s. av. J.-C., car on ne trouve que de rares tessons romains ou byzantins épars à la surface.

Parmi les objets trouvés étaient une plaquette d'ivoire découpé représentant un sphinx (5 cm de long et 2 de haut) (pl. IV, *b*), un scarabée hyksos, un sceau conique gravé de trois vaches stylisées et d'un scorpion, deux épingles à œillet, trois barres de fibules décorées, une fibule complète sans ornements, six anses de jarres rhodiennes, trois monnaies ptolémaïques, huit séleucides (dont sept d'Antiochus IV), et deux monnaies hasmonéennes mal frappées. Il y avait aussi un tesson portant trois lettres bien inscrites, qui n'ont pas encore été lues par les épigraphistes palestiniens (pl. IV, *d*).

(A suivre.)

RECENSIONS

Die Christologie des Neuen Testaments, par Oscar Cullmann. In-8° de VIII-352 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1957 — br. DM 21; rel. DM 25.

Qu'a pensé et dit Jésus de lui-même? et comment les premiers chrétiens ont-ils exprimé leur foi en lui? Pour le savoir il faut scruter les titres qu'il s'est appliqués ou qu'on lui a donnés. Titres traditionnels, hérités de la pensée religieuse juive ou grecque, mais renouvelés ou transformés par leur application au personnage historique de Jésus et par leurs combinaisons entre eux. Titres fonctionnels, exprimant non des spéculations abstraites sur des problèmes ontologiques de substance ou de nature, mais des perceptions concrètes de la personne de Jésus à travers son œuvre, sa mission, son rôle dans le plan divin de salut. Titres uniques (*einzigartig*), qui prétendent ne s'appliquer qu'à lui et ne se réaliser pleinement qu'en lui, à la différence de bien des qualificatifs qui valent aussi pour d'autres et ne sauraient le définir. Ayant ainsi formulé le problème, Cullmann adopte une méthode analytique : examiner un par un ces différents titres en recherchant pour chacun : 1° ce qu'il représentait dans la tradition juive ou orientale ou hellénistique; 2° si Jésus se l'est appliqué et en quel sens; 3° l'usage qu'en ont fait la communauté primitive et les écrivains du N. T. Les titres majeurs qu'il retient comme objets de son enquête sont au nombre de dix, qu'il répartit selon les quatre étapes chronologiques de l'œuvre de Jésus dans le plan de salut : 1° vie terrestre : le Prophète, le Serviteur Souffrant, le Grand Prêtre; 2° avenir eschatologique : le Messie, le Fils de l'Homme; 3° présent de l'ère eschatologique commencée : le Seigneur, le Sauveur; 4° passé de la préexistence : le Logos, le Fils de Dieu, Dieu même.

I. Des trois titres qui peuvent valoir pour *l'œuvre terrestre de Jésus* (pp. 11-107), celui de Prophète était le moins adapté, même si on l'entend comme il se doit du Prophète annoncé par Moïse (*Deut.*, XVIII, 15). Il est certain qu'on attendait un tel personnage pour la fin des temps et que la foule l'a parfois reconnu en Jésus. Mais cette opinion populaire n'a pas triomphé. Jésus lui-même a vu plutôt dans Jean-Baptiste le Prophète eschatologique, précurseur du Messie. Les disciples de Jean-Baptiste ont-ils considéré leur maître comme le Prophète précurseur de Dieu, parallèle au Messie, voire Messie lui-même? Cullmann a raison de le penser à partir des écrits pseudo-clémentins ou mandéens et à partir de la polémique néo-testamentaire, surtout johannique. Je crains qu'en invoquant aussi une source prétendue johannite de l'évangile de l'Enfance selon S. Luc, il ne fasse que reprendre une opinion courante mais peu fondée (cf. *New Testament Studies*, III, 1956-7, pp. 169 ss.). Pour en revenir à Jésus « le Prophète », Cullmann reconnaît une exploitation de ce thème dans le quatrième évangile et relève aussi les allusions de *Act.*, III, 22 et VII, 37; peut-être le parallèle entre Jésus et Moïse que tracent la première partie des Actes et l'épître aux Hébreux aurait-il mérité de retenir son attention.

Quoi qu'il en soit, il explique la disparition de ce titre christologique par son insuffisance : s'il convenait bien à Jésus en tant que prédicateur autorisé et révélateur décisif, voire en tant que persécuté et mis à mort pour la vérité, il ne pouvait exprimer ni sa survie glorieuse ni sa préexistence. La souffrance même du Prophète n'était qu'une suite inévitable de sa mission, non son objet propre et premièrement voulu; pour exprimer ce dernier thème, il y avait dans l'A. T. une figure plus appropriée : celle du Serviteur Souffrant. C'est elle que Jésus s'est appliquée de préférence.

Car Cullmann ne doute pas que Jésus s'est cru et s'est dit le Serviteur Souffrant. Il en trouve des indices clairs dans les paroles de la Cène, dans le logion de *Mc.*, x, 45, et dans les annonces de la Passion, quoi qu'il en soit de leur schématisme rédactionnel. C'est même dès le Jourdain que la voix céleste reprenant *Is.*, xlii, 1 aurait instruit Jésus sur sa mission de Serviteur et fait de son baptême comme une anticipation de sa mort, « baptême général » pour les péchés du peuple. Ceci paraît discutable, car c'est ne voir dans le Serviteur que son rôle de victime expiatrice (*Is.*, liii), et dans l'Agneau de Dieu que l'image de *Is.*, liii, 7, alors que le Serviteur a eu d'abord un rôle de Prophète révélateur et a pu « ôter le péché du monde » en apportant aux hommes la lumière de la connaissance qui leur donne d'éviter le péché (1). Cette mission de salut par la vérité est certes liée dans la personne du Serviteur à la mission du salut par la souffrance substitutive (*Stellvertretung*), ce qui explique d'ailleurs que Jésus ait pu se considérer comme Prophète (*Lc.*, xiii, 33) et comme Serviteur; mais ce sont là deux aspects distincts et la citation d'*Is.*, xlii, 1 au Baptême peut n'engager que le premier sans entraîner déjà le second (2). Au reste, l'important est que Jésus se soit conçu comme le Serviteur souffrant d'Isaïe, et on saura gré à Cullmann de l'admettre. Il montre ensuite comment cette « *Paidologie* » a été reprise par les Actes, par Paul, par Jean, et il est porté à y voir une doctrine particulièrement chère à Pierre. Si elle est ensuite passée d'usage, sauf dans quelques textes liturgiques, c'est sans doute que son orientation vers l'abaissement et la mort du passé la rendait moins apte à englober le triomphe présent du Christ glorieux, devenu le centre de la foi chrétienne.

Le Grand Prêtre idéal, du type de Melchisédek, est aussi une figure eschatologique du Judaïsme. A Qumrân, le prêtre « maître de justice » et le Messie de Lévi distingué du Messie de Juda se rattachent à ce thème. Cullmann croit possible que Jésus lui-même se soit attribué, sinon le titre, du moins le rôle du Grand Prêtre idéal; on en aurait pour indices son hostilité certaine contre le sacerdoce actuel, son annonce d'un culte renouvelé et son usage du *Ps.* cx, précisément en présence du Grand Prêtre terrestre. Ce sont là, à vrai dire, des indices ténus. C'est surtout l'Épître aux Hébreux qui, à côté des écrits johanniques et plus qu'eux, a systématiquement exploité ce thème. Cullmann met bien en valeur la richesse de cet aspect christologique. Il souligne fortement le réalisme avec lequel *Hebr.* présente l'huma-

(1) Cf. M.-E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, Paris, 1956, pp. 44-60.

(2) Ceci donne raison, dans une certaine mesure, à J. E. Ménard, Pais Theou *as Messianic Title in the Book of Acts*, *CBQ.*, XIX, 1957, pp. 83-92, qui trouve dans le rôle du Prophète et dans son destin douloureux la première explication chrétienne de la Passion, mise en œuvre dans les Synoptiques et remontant à Jésus lui-même. Mais on hésite à le suivre quand il fait du recours au Serviteur Souffrant d'Isaïe une trouvaille ultérieure de la première communauté, consignée seulement dans les Actes et non dans les Synoptiques. Outre que les paroles de la Cène et *Mc.*, x, 45 semblent bien contredire cette dernière assertion, il paraît difficile que Jésus ait pu songer au destin douloureux des Prophètes sans songer en même temps à celui du Prophète-Serviteur.

nité de Jésus, ses angoisses, ses tentations, son développement jusqu'à la « perfection » du sacrifice suprême, et il en prend justement occasion pour réagir contre un docétisme christologique qui nous menace souvent. Au total, la conception de Jésus comme le Grand Prêtre parfait, liant son sacrifice unique et passé (ἐφάπαξ) à son retour futur (IX, 28 ἐκ δευτέρου) par son présent éternel (VII, 3 εἰς τὸ διηνεκές) lui paraît être une des plus complètes et des plus adéquates.

II. Pour caractériser *l'œuvre eschatologique de Jésus* (pp. 109-198), deux titres se présentent en première ligne : Messie et Fils de l'Homme. MESSIE est en fait celui qui a triomphé dans le langage, puisque « Christ », sa traduction grecque, est devenu comme un nom propre de Jésus. Cela dès le Nouveau Testament. Il y a là un paradoxe, car Jésus s'est montré à son égard plus que réticent. Non seulement il ne se nomme pas lui-même Messie, mais il paraît s'en défendre quand d'autres le nomment ainsi. Cullmann estime que le σὺ εἶπας de *Mt.*, XXVI, 64 (plus authentique que le ἐγώ εἰμι de *Mc.*, XIV, 62) est un aramaïsme qui revient à éviter une réponse positive : au titre que vient d'énoncer le Grand Prêtre et qu'il refuse de prendre à son compte, Jésus oppose (πλήν) le titre qu'il préfère, celui de Fils de l'Homme. A Césarée de Philippe, loin d'approuver l'appellation de « Christ » que lui décerne Pierre, ainsi qu'on l'admet communément, Jésus la décline plutôt, défendant qu'on la propage et lui opposant les abaissements du Fils de l'homme. L'éloge que contient ici le texte de *Mt.* vaut pour le titre de « Fils de Dieu » que vient de confesser Pierre, c'est-à-dire pour une qualification d'un ordre tout différent et qui n'a avec la scène de Césarée qu'un lien purement rédactionnel, dû à l'activité littéraire de Matthieu. Le « secret messianique » mis en relief par Marc s'explique de même, non comme une théorie inventée après coup (Wrede) mais comme une consigne réelle de Jésus. L'aspect guerrier et conquérant que la figure du Messie avait revêtu dans le Judaïsme au tournant de notre ère explique assez la réserve de Jésus; lui-même a pu envisager cette destinée glorieuse, mais il l'a refusée comme une tentation de Satan. Il n'en est que plus curieux de voir ce titre, plus ou moins réprouvé par lui, jouir parmi les premiers chrétiens d'une faveur exceptionnelle. Cullmann l'explique par les besoins de la polémique avec les Juifs, qui se plaçait spontanément sur ce terrain, et aussi par le fait que, après le triomphe spirituel de la Résurrection, aucune méprise n'était plus possible; il devenait loisible d'exploiter tout ce que ce nom de « Messie » contenait d'authentiques promesses accomplies en Jésus : par sa session auprès du Père et son futur retour glorieux il était le vrai Roi davidique annoncé par les Prophètes et attendu par Israël. Ces explications sont valables, mais il peut être permis de se demander si le sens politique et guerrier de « Messie » était tellement prépondérant dans le Judaïsme, et si ce terme n'y avait pas déjà reçu des élargissements et des assouplissements qui rendirent plus facile son application à Jésus. L'attente d'un Messie de Lévi, ainsi que Cullmann lui-même la relève à Qumrân (p. 117), est un indice intéressant en ce sens.

En tout cas, c'est le titre de FILS DE L'HOMME que Jésus s'est appliqué de préférence. Les pages que Cullmann consacre à ce sujet sont parmi les plus intéressantes de son ouvrage, parce que — ou même si — les faits et les textes s'y organisent en une très belle construction. Le thème remonte selon lui, non seulement au Judaïsme (Daniel, Paraboles d'Hénoch, IV Esdras), mais par-delà le Judaïsme au mythe répandu dans l'Orient ancien de l'*Urmensch*, Homme primitif qui doit revenir comme sauveur. Certains cercles du Judaïsme avaient assimilé cette croyance, mais non sans difficulté, car selon la Bible le premier homme est précisé-

ment à l'origine du péché! Pour surmonter cette antinomie, deux solutions furent tentées. L'une consistait à ne considérer l'Homme céleste que sous son aspect eschatologique, passant sous silence la faute de l'Homme primitif (Hénoch) ou même niant cette faute comme une calomnie (Pseudo-Clémentines). L'autre (Philon) distinguait de l'homme primitif terrestre, qui a péché (*Gen.*, II, 7), un Homme primitif céleste, antérieur, Image idéale et parfaite de Dieu (*Gen.*, I, 27). Paul, qui paraît bien en *I Cor.*, XV, 45-47 polémiser contre un tel compromis, n'admettra qu'un seul Adam, terrestre et pécheur, et lui opposera Jésus comme nouvel Adam, Homme céleste préexistant venu pour réparer la faute du premier et rendre à l'humanité l'Image de Dieu qu'il porte. Dans *Rom.*, V, 12 ss., il combine ce thème du Fils de l'Homme (non nommé par son titre mais présent par son contenu) avec celui du Serviteur, deux fonctions qui se rejoignent d'ailleurs dans l'idée de représentation; et dans *Phil.*, II, 5-11, où il ajoute encore à ces deux titres celui de Kyrios, il trace de l'œuvre de Jésus un tableau qui oppose manifestement son obéissance à la révolte orgueilleuse d'Adam et lui assigne dans la préexistence une dignité divine qu'il recouvre, et au-delà (ὑπερ-ὑψωσεν), dans le plein exercice de la souveraineté de Dieu. Or, pense Cullmann, Paul n'est pas le créateur de cette christologie du Fils de l'Homme. Elle était déjà en honneur dans des cercles de chrétiens « hellénistes », qu'il croit pouvoir rapprocher de Qumrân, et d'où elle aura exercé son influence sur le quatrième évangile; c'est de tels milieux qu'a pu sortir l'hymne primitive qui est probablement sous-jacente à *Phil.*, II, 5 ss. Mais il faut remonter plus encore : c'est Jésus lui-même qui le premier se sera appliqué les traits du Fils de l'Homme préparés par le Judaïsme. A part un ou deux textes où elle peut signifier l'homme en général, cette expression qui revient exclusivement sur ses lèvres et signifie en réalité « l'Homme » (*Barnascha* dont υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου est une traduction littérale et archaïsante) désigne certainement l'Homme céleste dont on attendait la venue et auquel il s'identifie : et non pas seulement comme devant venir au titre de Juge eschatologique selon le thème traditionnel de Daniel, Hénoch, IV Esdras, mais encore comme déjà présent dans l'abaissement du Serviteur. Cette combinaison du « Serviteur » avec le « Fils de l'Homme » représente, aux yeux de Cullmann, une création originale de Jésus (et chez Paul un contact des plus significatifs avec Jésus) : elle a permis d'attribuer au Fils de l'Homme une vie terrestre, incarnée, que le Judaïsme n'avait pas soupçonnée; elle a même donné à son rôle eschatologique de Juge un caractère tout nouveau, en ce que ce Juge a vécu parmi les hommes, les porte en lui et est mort pour eux. Il est moins clair que Jésus se soit attribué la préexistence de l'Homme céleste; encore peut-on interpréter en ce sens des expressions comme « le Fils de l'Homme est venu... » et sa conviction de rétablir l'ordre voulu par la création. — Dans cette esquisse synthétique qu'il trace de main de maître, Cullmann reçoit comme assurée et assez définie la figure du Fils de l'Homme antérieure à l'usage qu'en fait Jésus. On aimerait pouvoir partager cette assurance, fondée sans doute sur un examen des sources dont le détail ne pouvait être dans cet ouvrage. En fait ces sources sont obscures ou tardives et les conclusions qu'on en a tirées sont discutables. Pour ne parler que du Judaïsme, le caractère purement juif des Paraboles d'Hénoch n'est pas au-dessus de tout soupçon. Leur curieuse absence de la bibliothèque de Qumrân, où tout le reste d'Hénoch est amplement représenté, a ravivé l'hypothèse d'un écrit chrétien, ou au moins christianisé, dont le témoignage sur le Fils de l'Homme perdrait dès lors beaucoup de sa valeur. Je me hâte d'ajouter qu'il est cependant difficile d'admettre là une influence chrétienne : il est notoire

que dans les écrits les plus purement chrétiens, c'est-à-dire dans le N. T., le titre de « Fils de l'Homme » n'est employé que par Jésus lui-même et disparaît après lui, à de très rares expressions près. On voit mal pourquoi les Paraboles d'Hénoch feraient exception à cette règle, à moins d'admettre, en utilisant une conjecture de Cullmann lui-même, qu'elles viennent précisément de ce milieu de chrétiens « hellénistes » où il pense que la christologie du Fils de l'Homme a été spécialement cultivée et qu'il propose de rattacher à la secte de Qumrân. Quoi qu'il en soit, et dans l'état actuel de nos connaissances, l'exposé de Cullmann sur Jésus Fils de l'Homme est une synthèse de haut intérêt et qui mérite un sérieux examen.

III. Entre la vie terrestre de Jésus et le retour glorieux de sa Parousie, la foi chrétienne admet une étape intermédiaire, inconnue du judaïsme, où il règne déjà, dans un *présent d'eschatologie commencée*, sur l'Église et l'Univers (pp. 199-252). Le titre de Seigneur (Κύριος) est celui qui par excellence exprime cette foi. Cullmann dénie fortement à Bousset et Bultmann que cette appellation soit née dans les communautés chrétiennes hellénistiques. Sans doute une confession de foi comme Κύριος Ἰησοῦς a-t-elle dû valoir surtout contre le culte des empereurs, mais les premiers chrétiens n'ont pas attendu cette circonstance pour faire de Jésus leur « Seigneur » : ils l'ont cru tel dès le lendemain de la Résurrection, par conviction de sa session à la droite du Père et par expérience de sa présence actuelle au milieu d'eux, gouvernant sa communauté. C'est avant tout dans la vie liturgique que cette croyance s'est formulée. Au repas eucharistique les frères retrouvaient leur Maître, le priaient de venir parmi eux comme il l'avait promis. *Marana tha*, cette formule araméenne pieusement transcrite avant d'être traduite, prouve d'une part que le terme de *mar*, seigneur, par lequel les disciples appelaient Jésus de son vivant, était devenu par un développement très spontané le titre de sa souveraineté : *le* Seigneur; et d'autre part, que cette dénomination et la foi qu'elle exprime remontent à la première communauté palestinienne. L'équivalent grec de ce terme était *Kyrios*, que les fidèles trouvaient déjà dans les Septante comme traduction d'*Adonai*, substitut liturgique du Nom ineffable. La façon dont le N. T. applique au Kyrios Jésus ce que l'A. T. disait du Kyrios Yahweh montre à quel point on le tenait pour exalté au plan de Dieu lui-même. — Après cet excellent exposé sur la genèse chrétienne du titre de Kyrios, Cullmann reprend, sur les rapports du Règne du Christ et du Règne de Dieu, de l'Église et du Règne du Christ, de l'État et de l'Église, des idées qu'il a déjà élaborées dans plusieurs travaux antérieurs. Notons, sans y assentir, qu'il refuse d'identifier le règne de mille ans de l'*Apoc.*, xx au temps présent de l'Église et y voit une dernière période du Règne du Christ, qui suivra son Retour et empiétera sur l'ère eschatologique définitive (p. 233).

Le titre de Sauveur (Σωτήρ) est connexe du précédent et doit s'expliquer d'une façon analogue. Lui aussi avait une résonance dans le culte des souverains hellénistiques et son occurrence, d'ailleurs rare, dans les couches tardives et plus hellénisées du N. T., laisse penser que la réaction des chrétiens dans le monde grec n'a pas été sans influencer son usage. Pourtant lui aussi, comme Kyrios, doit plonger ses racines dans la communauté palestinienne. Car lui aussi était déjà dit de Dieu dans l'A. T., et le nom même de Jésus, « Dieu sauve », en suggérait l'idée. Au fait, ce sens même du nom de Jésus explique sans doute que, dans le Christianisme primitif de langue araméenne, sa qualité de Sauveur n'ait pu faire l'objet d'un titre distinct; ce titre apparut au contraire de façon spontanée dès que la foi s'exprima en grec. Fondé sur la délivrance du péché et de la mort opérée par le

sacrifice rédempteur, ce titre connote au premier chef la qualité divine de celui qui apporte cette délivrance, dans son « épiphanie » d'abord terrestre, puis céleste et eschatologique.

IV. Reste à examiner les titres qui caractérisent la *Préexistence* de Jésus (pp. 253-323). Le premier qui se présente est celui de Logos. Bien que restreint dans le N. T. aux écrits johanniques, et même là fort rare, ce titre recouvre en fait une donnée très importante et sous-jacente à tout le message chrétien primitif : celle de la Parole créatrice et révélatrice de Dieu. Déjà active au long de l'ancienne économie, elle est venue en la personne de Jésus d'une façon si plénière et définitive qu'il *est* la Parole, en paroles et actes. Lorsque Jean, spécialement dans son prologue, utilise le titre de Logos pour exprimer cette idée sous-jacente à tout son évangile, il recourt certainement à un thème connu et que Cullmann croit même avoir été extrêmement répandu dans tout le monde ancien : non pas seulement sous la forme philosophique de Platon mais sous une forme mythico-gnostique qui personnifiait sous ce titre un révélateur et rédempteur plus ou moins analogue à l'*Urmensch*. Cette conception mythique avait déjà influencé les spéculations du judaïsme alexandrin sur la Sagesse, spéculations dont Jean, et d'autres auteurs du N. T. comme Paul, dépendent plus directement que de Philon. Mais les écrits sapientiaux juifs, tout en subissant cette influence syncrétiste, avaient puisé d'abord à l'authentique tradition de l'A. T. sur la Parole de Yahweh. De même c'est de cette tradition biblique et de ses enrichissements sapientiaux que dépendent d'abord les théologiens du N. T., à commencer par Jean lui-même. Les attaches de ce dernier avec le judaïsme ont reçu des découvertes de Qumrân une attestation frappante. Ne plus chercher que là la source de son inspiration serait pourtant excessif, pense Cullmann; dans le cas du Logos, il maintient l'influence simultanée des notions répandues dans le milieu hellénistique contemporain. Mais il ne leur accorde qu'un rôle secondaire et les entend de façon tout autre que Bultmann par exemple : Jean n'est pas parti de ces spéculations pour les appliquer à Jésus en les « démythologisant »; sa voie est inverse : il part de sa foi biblique en Jésus Parole authentique et personnelle de Dieu et ne recourt au thème du Logos que pour lui donner une application nouvelle, seule véritable à ses yeux. Jésus est le Logos *incarné :* ce seul énoncé, qui jaillit de l'expérience religieuse la plus profonde de Jean, suffit à renouveler complètement un terme usé et abusé par les spéculations humaines. — Au cours de son vigoureux exposé, Cullmann fait plusieurs fois allusion aux notions analogues qu'utilise la christologie du N. T., celle de la Sagesse chez Paul par exemple; on peut regretter qu'il ne s'y soit pas arrêté davantage.

Le Logos préexistant était auprès de Dieu et il était Dieu (*Jo.*, 1, 1). Le problème ainsi posé de l'être divin de Jésus et de ses rapports personnels avec Dieu se retrouve à propos d'un autre titre, celui de Fils de Dieu. A la différence du précédent, ce titre est des mieux attestés dans tout le N. T. Mais n'est-il pas une création de la communauté, qui l'aura emprunté au monde hellénistique, pour l'attribuer à Jésus et même le placer sur ses lèvres? On l'a souvent dit, mais Cullmann le refuse. Ce titre n'apparaît nullement dans l'Évangile à propos de pouvoirs divins et thaumaturgiques comme il en allait des « fils de Dieu » dans le monde grec, mais à propos de l'obéissance et de l'intime union qui relient Jésus à son Père. Par là, ce titre se rattache en droite ligne à l'A. T., où il qualifie quiconque — Israël, son Roi, les Anges — est l'objet d'un choix privilégié de Dieu auquel l'unit dès lors une soumission toute spéciale. Pris en ce sens biblique, le titre de

« fils de Dieu » ne pourrait-il du moins être une création de la communauté palestinienne? Non, répond Cullmann. D'abord, parce qu'il ne pouvait être suggéré par le titre de Messie, auquel il n'était point lié; ensuite, parce que les contextes de révélation où il apparaît, sa rareté même et sa discrétion, donnent à penser qu'il vient de Jésus lui-même. C'est Jésus qui aura adopté ce titre biblique pour exprimer son expérience intime et permanente d'obéissance et d'union de volonté avec Dieu en des relations parfaites de connaissance et d'amour dont il sentait le caractère unique. Jean, qui fait parler Jésus dans la lumière communiquée par l'Esprit après la Résurrection, a pu altérer le mode dont Jésus a révélé son secret, il n'en a pas altéré la substance. Ce qu'il fait dire à Jésus de sa préexistence est sans doute trop clair, mais des textes synoptiques comme *Mt.*, XI, 27, voire *Mc.*, XII, 6 et XIII, 32, que rien n'autorise à récuser, ouvrent sur ce point des perspectives que Cullmann tient manifestement à laisser ouvertes, tout en s'imposant la réserve qui convient à l'exégète et à l'historien. En revanche, l'explication de la filiation divine par la naissance virginale ne trouve guère grâce à ses yeux. Il y voit une justification indiscrète de Matthieu et de Luc, que même Jean ne s'est pas permise (ἐγεννήθη de I, 13, s'il est authentique, ne veut rien dire de tel); c'est un des rares cas où il semble rejeter, avec quelque illogisme peut-être, une affirmation formelle de l'Écriture.

Puisque les titres de Kyrios, Logos, Fils de Dieu impliquent certainement le rang divin de Jésus, Cullmann ne voit aucune difficulté à recevoir les quelques textes du N. T. où le titre même de Dieu lui est décerné. Tantôt dans le contexte de pensée de la révélation divine : *Jo.*, I, 1 et XX, 28; *I Jo.*, V, 20; *Heb.*, I, 8 s., auxquels il croit pouvoir ajouter *Jo.*, I, 18 en adoptant la leçon μονογενὴς θεός (1); tantôt comme un équivalent de Kyrios : *Tit.*, II, 13; *II Pet.*, I, 1; et même *Rom.*, IX, 5 où il juge préférable de rapporter θεός à Χριστός pour des raisons objectives de style; en revanche il juge *Col.*, II, 2 critiquement douteux, et on ne peut que souligner ce doute. — Si les écrits du N. T. n'usent pas davantage de ce titre à propos de Jésus, c'est qu'ils le réservent normalement au Dieu Père dont Jésus est le fils et le révélateur. Leur point de vue est fonctionnel, et non ontologique. Ils ne spéculent pas sur l'être de Dieu en lui-même et sur les rapports de nature ou de substance qui unissent le Fils au Père; ils perçoivent la personne de Jésus dans son rôle de révélateur et de rédempteur, qui le suppose à la fois identique à Dieu et distinct de lui. C'est une problématique différente de celle qui commandera les discussions patristiques et scolastiques. Cullmann revient souvent sur cette observation capitale et on ne peut que lui donner raison. La théologie spéculative poursuit sur son plan conceptuel d'inspiration gréco-latine une recherche qui est légitime; mais elle doit garder conscience de la différence des points de vue, sous peine d'exploiter l'Écriture de façon injustifiée, voire de ne pas l'exploiter dans ce qu'elle a de plus vital.

Dans ses pages de Conclusion (pp. 325-338), Cullmann retrace à grands traits la genèse (*Entstehungsgeschichte*) de la foi en Jésus, telle qu'elle se dégage des analyses précédentes. Il met bien en relief, par-delà les emprunts au judaïsme et à l'hellénisme, la consistance et l'originalité que cette foi reçoit de la personne concrète de Jésus. De sa vie, de sa mort et de sa résurrection, la foi chrétienne tire un réalisme historique foncier qui la distingue absolument du mythe. Au centre de la christologie et expliquant tout son développement, il y a une perception du plan

(1) Contre cette leçon, cf. M.-É. Boismard, *Le Prologue de saint Jean*, Paris, 1953, p. 89 s.

de salut dans son développement historique (*heilsgeschichtliche Schau*), qui va de la création par la rédemption à la consommation finale et y retrouve partout l'œuvre du Christ; car deux grandes lignes traversent de bout en bout la trame de cette histoire : la « représentation » (*Stellvertretung*) par laquelle le sort de l'humanité se joue dans un groupe restreint, puis dans un individu, Jésus, qui la porte en lui; la manifestation de Dieu par lui-même (*Selbstmitteilung Gottes*) en Jésus, qui de ce fait est Dieu. C'est en s'organisant autour de ces révélations centrales que la foi des premiers frères, nourrie par la fréquentation terrestre de Jésus, puis par l'expérience de sa vie ressuscitée, enfin par la réflexion sur les Écritures, a pris pleine conscience de sa personne et de son œuvre, en l'expliquant et l'exprimant à l'aide des notions traditionnelles reçues de la Bible et du judaïsme, palestinien et syncrétiste.

Dès le début de son livre (p. VI), Cullmann a rappelé comment il conçoit l'exégèse : une étude fondée sur la méthode philologico-historique, qui écoute en toute objectivité parler le texte, sans rien lui imposer qui lui soit étranger, et sans rien refuser de ce qu'il apporte. Tout son travail donne bien des exemples de cette loyauté obéissante, notamment quand il refuse de suspecter *a priori* des textes que d'aucuns trouvent gênants ou quand il reconnaît les vraies attaches, bibliques, juives, palestiniennes, de notions que d'autres voudraient hellénistiques pour les contester plus aisément. Au terme de cette recherche aussi probe que sérieusement documentée, la christologie traditionnelle de la foi chrétienne apparaît fondée sur la conscience même de Jésus, et parfaitement justifiée quand elle le tient pour l'intermédiaire divin authentique de la révélation et du salut. On saura gré au Dr Cullmann d'avoir apporté à cette conclusion capitale l'appoint de son autorité et les précisions de sa brillante pensée. Comme on peut bien s'y attendre, ce nouveau livre qu'il nous offre est captivant; profond et très clair, très bien construit. Trop bien construit? On lui a reproché d'aimer les « synthèses » et il s'en défend ou plutôt s'en justifie (p. 67). De fait, c'est là un des aspects caractéristiques de son talent. Mais s'il y a parfois défaut, ce n'est que l'envers d'une rare qualité. Il est permis de se maintenir en éveil critique pour ne pas être entraîné trop facilement par la puissante séduction de ses vues; mais on ne saurait trop le remercier d'offrir courageusement à la critique des exposés aussi magistraux que celui-ci.

Jérusalem. Pierre Benoit, o.p.

Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens, par Charles Masson. (*Commentaire du Nouveau Testament*, XI*a*.) Gd in-8° carré de 119 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957. — Prix : 8,50 fr. s.

The Epistles of Paul to the Thessalonians. *An Introduction and Commentary*, par L. Morris. (*Tyndale New Testament Commentaries.*) In-12 de 152 pp. Londres, The Tyndale Press, 1956.

Les épîtres aux Thessaloniciens ont fait l'objet de deux commentaires dont les auteurs sont protestants : Léon Morris, vice-principal de Riddley College à Melbourne en Australie, et Charles Masson, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne. Le premier inaugure une nouvelle collection anglaise qui publiera des commentaires ni trop brefs ni trop techniques. Les auteurs se proposent d'insister sur la doctrine théologique sans verser dans l'homélie. Le

second fait partie d'une collection déjà bien connue et pour laquelle M. Masson a écrit les commentaires des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens.

Les *Introductions* sont brèves. Celle de Morris expose en vingt pages les circonstances de composition, la question de la date de la première épître, qu'il fixe à l'an 50, son authenticité et son but. Il s'arrête un peu plus à l'authenticité de la seconde, qu'il admet sans réserve, revendique ensuite l'ordre traditionnel des lettres et étudie enfin l'occasion et le but de la seconde. Rien de ce que le lecteur moyen doit savoir pour aborder la lecture des lettres n'a été omis. L'exposé est clair. L'information ne dépasse pas la littérature anglaise. Dans l'introduction, comme dans le commentaire, les solutions proposées reposent sur une étude personnelle et sont marquées au coin d'un jugement nuancé et prudent. L'introduction du commentaire suisse ne compte que neuf pages. Elle soulève très rapidement deux problèmes sur lesquels le lecteur aurait désiré plus de précisions. Chalmer E. Faw (non pas Few), reprenant une suggestion de Rendel Harris, trouve plausible que l'épître réponde à une lettre des chefs de la communauté thessalonicienne. Pour donner quelque vraisemblance à cette hypothèse, il faudrait que περὶ δέ de IV, 9, 13; V, 1 ne puisse se rapporter au compte rendu oral de Timothée. Il faut de plus trouver une raison au fait que Paul ne mentionne pas cette prétendue lettre quand il énumère les marques de confiance des Thessaloniciens. Masson la cherche dans l'existence d'un état de tension entre l'église et ses chefs et il invoque en sa faveur V, 12-22. Mais à supposer que cette tension existât, nous ne voyons pas que les sections introduites par περὶ δέ contiennent des sujets sur lesquels les chefs ne peuvent pas questionner ouvertement l'apôtre. A Corinthe, où la situation est autrement tendue, Paul n'hésite pas à révéler l'existence d'une lettre. Plus important est le second point, celui de l'authenticité de la seconde épître. On connaît les positions radicales de Masson touchant l'authenticité des lettres aux Colossiens et aux Éphésiens (cf. *RB.*, 1952, p. 132 ss. et 1954, p 239 s.). Ici encore, il refuse à Paul la paternité de la lettre. Des trois raisons invoquées, aucune n'est nouvelle. Tout d'abord, la différence de ton entre les deux épîtres. Deuxièmement, la mollesse des réactions de Paul devant une situation très sérieuse. Enfin et surtout, l'enseignement eschatologique de II, 1-12. Il semble, en effet, impossible à M. d'admettre qu'un même auteur puisse enseigner que le jour du Seigneur viendra comme un voleur et écrire quelques mois plus tard que cette venue doit être précédée par deux signes : l'apostasie et la révélation de l'Impie. La lettre aurait été écrite pour accréditer l'enseignement contenu dans le second chapitre de la seconde lettre. Un disciple de Paul, à la fin du premier siècle, inquiet de l'enseignement de son maître touchant l'imminence de la parousie et voulant justifier le retard inattendu, s'est fait explicitement passer pour l'apôtre lui-même (II, 2; III, 17) et a composé cette lettre sans relief pour faire dire à Paul exactement le contraire de ce que celui-ci avait explicitement enseigné, *I Thess.*, IV, 13-V, 11; *I Cor.*, XV, 20-28; *Rom.*, XIII, 11 ss. Le faussaire, car comment le nommer autrement, a osé adresser cette lettre aux Thessaloniciens parce que c'est dans la lettre à cette église que l'imminence de la parousie était le plus clairement exprimée. Devant des positions aussi nettes, on s'attendrait à voir l'exégèse de *II Thess.* commandée par sa date de composition et en fonction de l'auteur présumé. Tâche ardue et devant laquelle la plupart des négateurs de l'authenticité ont reculé. Masson s'en tire en déclarant qu'il lui « paraît licite, et même nécessaire, de commenter (la lettre) comme si elle était de Paul, puisque nous entrons ainsi dans l'intention de l'auteur qui l'a écrite en son nom » (p. 84, n. 1). On trouvera

dans Morris la réponse à ces difficultés, pp. 20-25. Pour nous, nous regretterons que l'on reprenne une argumentation aussi vieille et qui semblait abandonnée. Il paraissait acquis que seul le problème des dépendances littéraires entre les deux lettres, passé sous silence par Masson, constituait un terrain solide de discussion et que sa solution présentait de sérieuses difficultés. Nous nous réjouissons cependant de voir M. abandonner pratiquement le point de vue de l'inauthenticité dans l'explication de l'épître, à tel point qu'on oublie qu'il la tient pour fausse.

Le *Commentaire* des deux auteurs est remarquable et trahit deux personnalités fort différentes. Morris est doué d'une sensibilité religieuse subtile et onctueuse qui charme; Masson apparaît plutôt revêtu de la toge du maître, préoccupé de retirer des épîtres un enseignement valable pour les besoins de notre temps. Le matériel philologique de Morris est repris aux commentaires anglais. L'érudition de Masson est plus vaste. Il accueille avec sympathie les avis des auteurs catholiques, Cerfaux, Dupont, Orchard, Widmer. Au bas des pages, des notes, souvent suggestives, enrichissent un texte déjà dense. La critique textuelle a peu retenu leur attention. Masson, contrairement à Morris, traduit le texte. Il ne recule pas, pour mieux rendre sa pensée, devant l'addition de mots. A titre d'exemple nous soulignons dans la traduction de *I Thess.*, I, 5 les mots ajoutés : « car notre *prédication de l'*Évangile n'a pas été pour vous parole seulement, mais aussi puissance, *je veux dire* Esprit saint et débordante assurance ». Dans le commentaire, Morris va de verset à verset, méthodiquement, calmement. Masson passe rapidement là où il n'a rien de personnel à avancer et son texte ressemble souvent à des notes de cours. L'exégète suisse est plus suggestif que son collègue anglais. Aucun des deux ne s'est soucié des textes de Qumrân. Il n'est guère possible d'entrer dans le détail des explications, ni de montrer mon accord ou mon désaccord sur des points particuliers. Je soulignerai pourtant quelques points. Je signale tout d'abord l'excellente note de Masson sur *I Thess.*, II, 1-12, p. 32, dont je cite la conclusion : « Plus on examine cette page, plus on se convainc qu'elle n'a pas été inspirée par un souci d'apologie personnelle, mais par le souci de rendre gloire à Dieu pour l'édification de l'Église ». On lira aussi avec profit l'exégèse de II, 16. Le εἰς τέλος y est traduit *à la fin*. Par contre, l'excursus sur la parousie (pp. 37-38) paraîtra un peu maigre. Morris interprète σκεῦος de IV, 4, par corps, et il nous semble avoir raison contre Masson, qui y voit la femme. Le millénarisme suggéré par ce dernier à propos de IV, 17 *b* paraîtra étrange. La parole du Seigneur de IV, 15-17 est interprétée comme étant une révélation de l'Esprit reçue par Paul sur la condition des croyants morts avant la parousie. La réponse donnée par l'Esprit fut formulée à l'aide d'images de l'apocalyptique juive. Chez nos deux auteurs, l'interprétation de *II Thess.*, II est semblable. Nous y souscririons volontiers, comme nous nous joignons à eux pour nous déclarer impuissant à percer le mystère du κατέχων. Masson expose et rejette l'explication de Cullmann. A lire cette réfutation, on croirait facilement que l'auteur a perdu de vue que pour lui l'épître datée de la fin du siècle. Les pasteurs et les chrétiens, en général, apprécieront, dans ces deux œuvres, la foi profonde et le souci apostolique qui s'en dégagent.

Bruxelles. B. Rigaux, o. f. m.

BULLETIN

Généralités. — M. Roger Poelman constate que beaucoup de chrétiens ont entendu parler de la Bible, ou même lu parfois des livres et des articles qui en traitent, mais bien peu cultivent le livre lui-même, message divin beaucoup plus essentiel à notre vie que toutes les préoccupations terrestres. Il est vrai qu'on s'égare promptement dans la complexité des Écritures quand on n'en connaît pas le chemin. C'est pour venir en aide aux chrétiens dans leurs premiers contacts avec la parole de Dieu qu'il a écrit : *Comment lire la Bible*, dont une traduction espagnole vient de paraître au Mexique (1). Par une méthode originale, d'ailleurs fort judicieuse, il suggère de débuter par un des Évangiles synoptiques — et s. Luc a ses préférences —, afin d'aller tout d'abord au Christ, centre de toute notre religion, d'où l'on pourra pénétrer ensuite dans toute l'amplitude des plans divins et suivre par étapes leur cheminement varié dans le monde. Il caractérise brièvement chacune de ces étapes depuis la création jusqu'au terme du Nouveau Testament, souligne les chap. essentiels à méditer, rapproche les passages qui s'éclairent dans l'un et l'autre Testament, pour faire mieux saisir leur unité foncière et le mouvement de la Révélation sous la garantie de l'Église qui en est dépositaire. Dans le court prologue écrit pour cet élégant petit livre, Mgr L. Cerfaux le présente aux chrétiens comme « le guide angélique de leurs premiers pas bibliques ».

[V.]

Le mémoire de dom Basile M. Girbau, O. S. B., *Sur l'usage de la Bible dans la liturgie* (2), tend à prouver que l'Église, en vertu de la force créatrice qu'elle tient de son origine, peut user librement des paroles de l'Écriture, et par son inspiration liturgique leur infuser éventuellement une signification différente du sens littéral qu'elles avaient dans le texte scripturaire d'où elles sont tirées. C'est surtout le cas des antiennes et répons puisés dans les Psaumes, le livre par excellence de la prière ecclésiastique officielle. Trois exemples typiques, finement commentés, constituent cette démonstration : les *Introïts* de la messe du II^e^ dimanche de l'Avent — *Populus Sion, ecce Dominus veniet ad salvandas gentes* (Ps. **79,** 2) —; du dimanche de Pâques — *Resurrexi, et adhuc tecum sum* (Ps. **138,** 18*b*) —; celui des fêtes des Apôtres — *Mihi autem nimis honorificati sunt amici tui Deus* (Ps. **138,** 17) —. Extraits en apparence de l'Écriture, ils en modifient le sens littéral et reçoivent, de l'autorité de l'Église, une autonomie cultuelle pour rehausser et actualiser la prière liturgique. Il ne s'impose donc nullement de les éliminer du

(1) *Como leer la Biblia.* Traducido por Elsa Cecilia Frost. Petit in-8° de 92 + 8 pp. Cuernavaca, Mor. ; Éditions Bénédictines ; 1956.

(2) *Sobre el uso de la Biblia en la Liturgia.* In-8° de 21 pp. Extrait de *Liturgica*, 1, *Cardinali I. A. Schuster in memoriam*, dans *Scripta et Documenta* 7 de l'Abbaye de Montserrat, 1956.

service cultuel sous prétexte de contresens bibliques, et pas davantage d'y adapter l'exégèse scripturaire.

[V.]

Pour permettre aux fidèles de se familiariser davantage avec le Nouveau Testament, le Professeur H. Schürmann a établi *un système de lecture adapté aux dimanches et principales fêtes de l'année liturgique* et couvrant un cycle de trois années (1). Le tout est disposé en trois colonnes. La première contient la nomenclature des dimanches et fêtes, la seconde la liste des leçons épistolaires qui leur correspond, la troisième la liste des leçons évangéliques. D'ordinaire, trois textes sont proposés pour chaque dimanche (un pour chaque année); toutefois, certaines fêtes qui supposent une leçon déterminée pour l'épître ou pour l'évangile (Noël, Circoncision, Épiphanie, etc...) n'en comportent qu'une. D'autre part, les leçons et les évangiles ont été choisis d'après les données liturgiques traditionnelles. Nul doute que ce fascicule, intelligemment conçu, ne rende de précieux services aux prêtres chargés d'une paroisse; il pourra servir également pour orienter le cycle des homélies dominicales.

[M.-E. Boismard]

Dom Jean Gaillard avait déjà publié, en 1952, un *petit « guide » pour prendre part aux cérémonies de la Semaine Sainte*. Mais les récentes réformes liturgiques, spécialement celle de la veillée pascale, exigeaient une refonte de la brochure primitive. C'est chose faite maintenant, et la nouvelle édition (2), adaptée à la liturgie nouvelle, se trouve en fait considérablement augmentée (240 pp. au lieu de 96). Ce « guide » suit évidemment l'ordre des cérémonies, depuis le dimanche des Rameaux jusqu'au dimanche de la Résurrection. Il dégage le sens des principaux rites en les replaçant dans leur contexte historique, en les éclairant au moyen de prières liturgiques anciennes ou empruntées à d'autres liturgies, et surtout (c'est pourquoi nous avons le plaisir de présenter ce nouveau volume dans cette Revue) en retrouvant le contexte biblique qui leur a donné naissance. Les citations bibliques abondent, soit pour rappeler la geste du Christ en ces jours saints, soit pour faire appel aux explications du Mystère données par des théologiens tels que Paul ou Jean. Bien entendu, l'Ancien Testament, avec toute la typologie qu'il contient, n'a pas été oublié. Ce petit livre se présente donc comme un des meilleurs guides que nous possédions pour initier les fidèles à la célébration des solennités pascales. La simplicité de son exposition, accessible à tous, n'est nullement au détriment de la rigueur scientifique de ses analyses. Détail de présentation : le dessin et la couleur de la couverture sont quelque peu déconcertants.

[M.-E. B.]

(1) Heinz Schürmann, *Eine dreijährige Perikopenordnung für Sonn- und Feiertage* (Handreichungen z. Seelsorge). Extrait de *Liturgisches Jahrbuch* 1952, II, 1. In-8° de 20 pp. Münster, Aschendorff.

(2) Dom Jean Gaillard, *Les solennités pascales. Itinéraire liturgique pour la Quinzaine de Pâques*. Nouvelle édition. In-8° de 240 pp. Paris, Équipes Enseignantes, 18, rue Ernest-Lacoste, XII°, 1957. — Prix : 650 francs.

Dans un petit livre agréable à lire, J. R. Macphail nous invite *à parcourir la Bible à la lumière de la Transfiguration* (1). Deux idées majeures semblent commander la suite des développements. Tout d'abord, le christianisme n'est pas une collection d'idées abstraites présentées à l'assentiment des hommes; c'est avant tout un message de salut qui s'incarne dans l'histoire d'un peuple choisi par Dieu (l'ancien Israël et le nouvel Israël). J. R. Macphail retrace cette histoire telle qu'elle apparaît dans les lettres apostoliques et les actes des apôtres (prédication du Christ ressuscité), dans ses premiers développements durant l'ancienne Alliance (les patriarches, Moïse, les prophètes), enfin dans la personne même du Christ (évangiles). D'autre part, toute cette histoire est dominée par l'insertion du divin dans l'humain; elle est constamment guidée par une lumière venue d'en-haut, mais une lumière tamisée par le voile des réalités humaines. En ce sens, la Transfiguration du Christ, durant laquelle la gloire de Dieu apparut, voilée cependant par l'humanité de Jésus, est comme l'événement-type qui domine toute l'histoire du salut. Ce petit livre ne s'adresse pas aux spécialistes de l'exégèse, mais aux laïcs cultivés, auxquels il veut livrer les richesses de l'exégèse sous une forme qui leur soit accessible. Son auteur n'est pas un spécialiste des questions bibliques, mais il a su faire un usage intelligent des ouvrages d'auteurs qualifiés, tels que A. M. Ramsey, C. H. Dodd, C. L. Mitton, O. Cullmann. Pour beaucoup de laïcs, ce livre, rédigé dans un esprit assez conservateur, sera un guide pour lire la Bible avec des yeux nouveaux.

[M.-E. B.]

Traductions de la Bible. — La « Bibliothèque de la Pléiade » publie des œuvres classiques en bonne édition et dans une présentation typographique impeccable. Les directeurs de la collection ont confié à É. Dhorme le soin d'y faire paraître une *traduction nouvelle de l'Ancien Testament.* Le premier volume est sorti et contient le Pentateuque et les Livres historiques (2). Tout y est de la plume de Dhorme, sauf Esdras-Néhémie, traduits par F. Michaéli, et les Livres des Maccabées, traduits par A. Guillaumont. On notera avec satisfaction que cette nouvelle Bible française fait leur place aux livres deutérocanoniques. La traduction d'Esdras-Néhémie est très littérale, l'annotation y est spécialement développée; la traduction des Maccabées est plus coulante et les notes, assez concises, donnent l'essentiel. Ces deux contributions sont fort honorables mais elles sont éclipsées par l'œuvre du traducteur principal, à qui l'on doit tout le reste : le Pentateuque, les livres historiques de Josué aux Rois, et les Chroniques. Un traducteur unique assure la continuité de la méthode et l'égalité de l'interprétation; c'est un avantage assuré, mais il faut se souvenir que la Bible n'est pas le livre d'un seul auteur ou d'une seule époque, comme les grandes productions de l'antiquité classique; elle est une collection de livres différents, écrits à des époques différentes par différents auteurs et, par conséquent, une certaine diversité des

(1) J. R. Macphail, *The Bright Cloud. The Bible in the Light of the Transfiguration.* In-8° de x-190 pp. London, Oxford University Press, 1956. — Prix : 15 sh.

(2) *La Bible.* I. *L'Ancien Testament*, premier volume. Introduction par É. Dhorme. Traduction et Notes : *Genèse — Exode — Lévitique — Nombres — Deutéronome — Josué — Juges — Samuel — Rois — Chroniques*, par É. Dhorme; *Esdras-Néhémie*, par F. Michaéli; *Maccabées*, par A. Guillaumont. (Bibliothèque de la Pléiade). In-12 de cxxv-1720 pp. Paris, Nouvelle Revue Française (Gallimard), 1956.

traducteurs n'est pas nécessairement une infidélité envers l'original. Dans le cas présent l'avantage réel est que l'homme qui a accepté la tâche écrasante de traduire tous ces livres est un maître. Il a voulu, avec toutes les ressources de sa science, donner une traduction fidèle et objective. Fidélité au texte hébreu d'abord : il corrige le moins possible et il ne retient pas certaines conjectures récentes, qui sont cependant assez probables. Fidélité ensuite au sens littéral de ce texte : sa traduction est sans apprêt, dans une langue claire et forte, qui tend à rendre le sens exact de l'original, avec ses nuances. C'est une très belle réussite et, pour les livres que j'ai essayé moi-même de traduire en français, je reconnais volontiers que D. a parfois des expressions plus justes que les miennes, des trouvailles que je regrette de n'avoir pas faites. Le volume s'ouvre par une longue introduction, plus de cent pages, due également à D. On y trouve une petite histoire du Canon de l'Ancien Testament, de son texte hébreu, des versions et des targums, un paragraphe un peu aberrant sur la poésie primitive, enfin des introductions aux différents livres. Celles-ci sont relativement développées et associent l'analyse des livres à l'exposé de leur composition littéraire. Dans le Pentateuque, D. s'en tient aux grandes lignes de la théorie documentaire classique, mais il distingue dans P un « Chroniqueur généalogiste » et le Code Sacerdotal, corpus de textes législatifs récents et aussi très anciens, certains remontant à Moïse. Les conclusion sur la rédaction des livres historiques sont moins nettes; notons l'opinion qu'Esdras-Néhémie n'est pas l'œuvre du Chroniste mais celle d'un de ses disciples. A cette introduction est attaché un tableau chronologique, où l'on remarque que la descente des Israélites en Égypte est placée au XV^e^-XIV^e^ siècle et l'Exode avant Ramsès II, donc encore au XIV^e^ siècle. La traduction est accompagnée de notes assez abondantes. Elles signalent les corrections apportées à l'hébreu, expliquent la traduction, donnent des éclaircissements géographiques ou historiques. On regrettera que ces notes ne s'arrêtent pour ainsi dire jamais au contenu religieux des textes. Cette réserve est peut-être dictée par un souci d' « objectivité ». Cependant, s'agissant de textes religieux, le lecteur veut être éclairé non seulement sur le sens précis d'un terme hébreu ou sur la localisation d'un site ancien, mais aussi et d'abord sur l'esprit dans lequel ces textes ont été composés et lus et on peut l'éclairer « objectivement ». Mais on ira surtout chercher dans ce livre, et on y trouvera, une très bonne et belle traduction de l'Ancien Testament.

[R. de VAUX]

La Bible occupe une place de premier plan *dans la tradition culturelle tchèque.* Jan Merell a voulu en faire connaître les manifestations les plus typiques et le volume qu'il a consacré à ce sujet est une véritable réussite (1). Un texte en tchèque, suivi d'un ample résumé en français, anglais et allemand, explique et commente l'histoire des principales traductions de la Bible faites en vieux slavon d'abord, puis en vieux tchèque, et décrit les principaux livres liturgiques, richement ornés, qui nous ont conservé ces textes anciens. Mais le principal intérêt du volume de J. Merell consiste dans les splendides reproductions photographiques qu'il contient : six en couleur et quatre-vingt-seize en noir. Grâce à elles, il est possible de se faire une idée précise de la beauté des écritures anciennes, de la richesse des reliures

(1) Jan MERELL, *Bible v českých zemích.* Gd in-8° de 120 pp. + 96 planches et 6 reproductions hors texte, en couleur. Prague, Česká Katolická Charita, 1956. — Prix : 58 Kčs.

des livres sacrés, de la finesse de leurs enluminures, de la naïveté charmante et pleine de foi de leurs illustrations. On ne peut que recommander la lecture de ce beau volume, tout à la louange d'un peuple qui est fier, à juste titre, de sa culture et de sa foi.

[M.-E. B.]

Parti d'Europe, le renouveau biblique chez les catholiques atteint maintenant l'Amérique latine, et spécialement le Brésil. Nous en avons pour preuve les diverses *traductions des livres saints en langue portugaise*, qui se suivent à un rythme accéléré. La *Revue* (1956, p. 592) avait déjà présenté à ses lecteurs le premier fascicule (Tobie, Judith, Esther) d'une traduction de toute la Bible, entreprise sous la direction de Mons. Heladiò Correia Laurini. Le second fascicule paru contient une traduction de l'évangile de *saint Matthieu*, faite par le P. Marcos Carneiro de Almeida, S. D. S. (1). L'introduction est réduite à sa plus simple expression (2 pages). Les notes restent concises mais permettent au lecteur moyen de surmonter les principales difficultés du texte. L'intérêt majeur de l'entreprise réside dans l'exactitude de la traduction, qui suit toujours d'assez près le texte grec (et non le texte de la Vulgate, comme les traductions antérieures) et dans la présentation de chaque fascicule analogue à celle de la Bible de Jérusalem : papier d'excellente qualité, couverture rempliée, caractères typographiques élégants et clairs, présentation aérée, avec sous-titres bien dégagés. Grâce à cette qualité de présentation, la lecture de la Bible devient un agrément et nous souhaitons que cette traduction nouvelle obtienne le succès qu'elle mérite.

[M.-E. B.]

Le P. Matthieu Hoepers, O. F. M., vient de publier de son côté une *traduction portugaise de tout le Nouveau Testament* (2), traduction faite à partir du grec tel qu'il est donné dans l'édition critique de Augustin Merk, S. J. Chaque livre est précédé d'une introduction, courte (de 5 à 10 pages en moyenne) mais qui donne l'essentiel pour la compréhension du livre et se montre au courant des principales difficultés. Les notes sont relativement peu abondantes; elles visent surtout à replacer chaque péricope dans son contexte, pour en indiquer le sens général. La traduction est exacte et suit de près le texte grec. On appréciera les appendices : le premier donne la liste des poids, mesures et monnaies mentionnés dans le N. T., avec leurs équivalences modernes; le second indique la suite des lectures selon les dimanches et principales fêtes de l'année; le troisième est une petite concordance (A. et N. T.) des principaux thèmes bibliques; le quatrième est une « concordance anti-hérétique ». On regrettera que le papier, assez fin, laisse transparaître les caractères de la page opposée.

[M.-E. B.]

(1) Marcos Carneiro de Almeida, S. D. S., *Evangelho segundo São Mateus (A Santa Biblia)*. In-12 de 136 pp. Rio de Janeiro, Livraria Agir Editôra, 1957.

(2) P. Dr. Frei Mateus Hoepers O. F. M., *Novo Testamento*. In-8° de 758 pp. Rio de Janeiro-São Paulo, Editora Vozes, 1956.

La *traduction portugaise des quatre évangiles*, faite par le Père Lincoln Ramos, paraît en deuxième édition (1). Les modifications apportées visent surtout à conformer le plus possible le texte portugais à l'original grec (selon l'édition critique de A. Merk). D'autre part, les citations de l'A. T. ont été imprimées en italiques et l'une ou l'autre des notes explicatives ont été légèrement modifiées pour tenir compte des progrès de l'exégèse. On notera l'introduction générale, donnant de nombreux renseignements sur la vie politique, sociale et religieuse du peuple juif au temps de Notre-Seigneur. Les notes sont abondantes mais restent simples et se bornent souvent à paraphaser le texte biblique pour en favoriser la compréhension. La traduction elle-même montre une légère tendance à la paraphrase. Ainsi, en *Mt.*, I, 18 : *pelo poder do Espirito Santo;* en *Mt.*, I, 20 : *de receber em tua casa;* en *Jo.*, I, 1 : *No principio já existia.* Un premier appendice donne l'ordre chonologique des faits évangéliques, mais il est abusif de vouloir répartir la matière synoptique en fonction des fêtes juives mentionnées par saint Jean ! Dans un deuxième appendice, on trouvera une liste alphabétique des faits évangéliques. Un troisième appendice enfin mentionne les diverses lectures pour les dimanches et les principales fêtes de l'année.

Toutes ces traductions ont chacune leurs mérites propres et seront précieuses pour les catholiques portugais qui désirent mieux comprendre la Bible.

[M.-E. B.]

Dictionnaires bibliques. — Un nouveau fascicule du *Supplément au Dictionnaire de la Bible* termine le tome V (Kalt-Mycènes) avec les colonnes 1281-1480 (2). Signalons en particulier ce qui suit : *Millénarisme* (A. Gelin), origines païennes et juives, interprétation symbolique d'*Ap.*, XX, 1-6, millénarisme antique, médiéval et protestant. — Déchiffrement de l'*écriture minoenne* (J. Bayot). — Sur le *miracle*, A. Lefèvre dégage la notion scripturaire par une analyse philologique. Il met en évidence un élément d'extraordinaire qui provoque l'étonnement et la crainte, et un second, de signification, qui appelle à la réflexion, et que développera la théologie johannique. Le R. P. a d'heureuses formules sur la liaison intime de ces deux aspects du miracle, qui ne doivent pas être dissociés. La valeur historique des récits de miracles ne doit pas être niée à priori, et L. proteste contre les tendances de la Formgeschichte; il faut estimer le genre littéraire suivant le contexte général. Pour certains genres mixtes (Exode), il faut peut-être se résigner à ignorer le détail des événements. En conséquence de ces difficultés, le P. estime que la valeur probative du miracle existe surtout pour les contemporains; pour nous, la valeur de signification est plus importante. — H. Cazelles s'est chargé de l'art. *Moïse*. Faisant d'abord l'état de la question, il montre la diversité des théories et le caractère subjectif des choix dont elles dérivent. Il montre ensuite que les épisodes de la vie de Moïse entrent assez aisément dans le contexte de l'histoire générale, ce qui l'amène à situer l'exode sous Ramsès II. Tout en reconnaissant la sagesse de cette méthode, on ne peut s'empêcher de regretter qu'il n'y ait aucune allusion au problème des sources. C. reconnaîtra plus

(1) Padre Lincoln Ramos, *Os quatro Evangelhos* (deuxième édition). In-8° de 512 pp. Rio de Janeiro-São Paulo, Editora Vozes, 1956.

(2) *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, sous la direction d'Henri Cazelles, fasc. 29. In-4° de 100 pp., Paris, Letouzey et Ané, 1957.

loin, à propos de l'influence de Moïse, que les quatre traditions du Pentateuque donnent de ce personnage des images assez diverses, ce qui ne va pas sans problème. Après les traditions bibliques et postérieures, le Christianisme verra enfin dans Moïse un témoin et une figure du Christ; l'art. finit ainsi sur la note théologique. — H. Cazelles encore montre que le *molok* est, d'après les parallèles puniques, un sacrifice d'enfant ou d'animal; il pense que l'usage s'en introduisit du temps d'Achab, sous l'influence tyrienne. — J. Babelon donne un art. très documenté sur la *monnaie*, sa découverte progressive dans l'antiquité orientale et grecque, son usage dans les textes bibliques, et les principaux coins utilisés en Palestine (4 p. de planches hors texte). — M. Delcor décrit le site archéologique de *Murabba'at;* il reproduit les deux lettres publiées dans cette Revue, avec un commentaire et quelques suggestions nouvelles. — G. Bardy traite du *Canon de Muratori.* — É. Gerson-Kiwi, spécialiste de l'Université hébraïque de Jérusalem, traite de la *musique* dans la Bible : description des instruments d'après les représentations figurées anciennes, et leur usage d'après les textes bibliques et rabbiniques. Renseignements sur le chant, la psalmodie, et la lecture chantée, tels qu'on peut les entrevoir à travers la musique juive romano-byzantine : celle-ci étant la source commune du chant des Juifs orientaux, des Byzantins et des Latins. Quelques exemples notés ne laissent pas de doute sur cette unité profonde. Cet art. très documenté est accompagné d'une longue bibliographie. — P. Garelli montre qu'il y eut, dans les textes assyriens, trois pays du nom de *Muṣur;* l'un d'eux était en Syrie du Nord et c'est ainsi qu'il faut comprendre *II Reg.*, vii, 6; *I Reg.*, x, 28 et *II Chron.*, i, 16-17. — Enfin J. Bérard décrit la civilisation *mycénienne*, donne l'état des recherches et montre ses contacts avec l'Orient. — Ajoutons les biographies de *Montefiore*, *Montgomery*, *Moore*, *de Morgan*, *Moulton*, *Mowinckel*, *Murillo* et *Musil.*

[M. Du Buit]

Deux nouvelles livraisons ont paru de la deuxième édition du *Dictionnaire biblique en néerlandais* dirigé par A. Van den Born (1). Ainsi que l'indiquait naguère la *RB.*, 1956, p. 443 s., c'est une véritable refonte de la première édition. Les collaborateurs sont maintenant 31 au lieu de 9. Tous les articles ont été remaniés, parfois profondément; *Leven* (Vie) est passé de 4 ½ à 9 colonnes, *Messiasverwachting* (Attente du Messie) de 7 à 12, *Parousie* de 4 ½ à 10 ½, *Palestine* de 20 lignes à 8 colonnes, etc.; mais d'autres ont été réduits, en partie par une différente distribution des matières : ainsi *Jesus Christus* occupe 13 colonnes au lieu de 23, *Profeet*, *Profetie*, *Profetisme* en tiennent 8 au lieu d'une vingtaine. Quelques articles ont même disparu : *Kosmologie*, *Laodicea*, *Leven van Jesus* (les Vies de Jésus), *Onrein* (Impur)... Mais plus souvent on en trouve de nouveaux, qui répondent aux problèmes contemporains : *Kennis* (Connaissance du bien et du mal au début de la Genèse), *Koning* (à propos des thèses scandinaves sur la Royauté israélite), *Mythe* (sur la « démythologisation » de Bultmann); signalons encore les nouvelles rubriques *Judaïsme*, *Kindsheidevangelie* (Évangiles de l'enfance), *Kracht* (Force), *Levensboom* (Arbre de Vie), *Lijden*, *-verhaal* (Souffrances;

(1) *Bijbels Woordenboek.* 2e éd. Fasc. 3 *(Isaias-Nachor)* et 4 *(Nacht-Samaria).* Gd in-8°; col. 769 à 1504. Roermond en Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1956. — Prix de souscr. du fasc. : 10,75 fl.

Récits de la Passion), *Navolgen* (Suivre), *Oerzee* (Océan primitif), *Overlevering* (Tradition), *Parakleet*, *Persoon*, *-snamen*, *Prediking*, *Roeping* (Vocation), etc. Compte a été tenu des récentes découvertes archéologiques; ainsi pour les fouilles de Jéricho. D'une façon générale, on peut dire que l'ouvrage a été soigneusement mis à jour, tant dans ses exposés que dans ses bibliographies.

De nombreux changements dans l'orthographe néerlandaise, entre autres le retour du *f* au *ph*, ont modifié la répartition des articles à travers le volume, si bien qu'il n'est pas facile de calculer son accroissement en des fascicules isolés. Au total, cet accroissement existe (l'art. *Samaria* commence à la col. 1504 au lieu de 1396), mais moindre qu'on ne l'aurait attendu des additions considérables faites dans une typographie plus aérée. Ce résultat a été obtenu, non seulement par la réduction ou la suppression de certains articles (voir *supra*), mais par de menus aménagements comme la suppression des intervalles en tête de chaque nouvelle lettre de l'alphabet et surtout la forte réduction des « figures », qui sont passées de 133 à 39 dans les quatre premiers fascicules. Pour ma part, je le regrette : à côté de dessins au trait dont on pouvait assurément se passer, il y avait dans la première édition des cartes (par ex. celle de la tribu de Juda), des plans (par ex. les ruines de Corinthe), qui éclairaient utilement le texte et qu'on attend de tels dictionnaires. Ce sacrifice a été compensé d'une certaine manière par le renouvellement des planches de photographies, dont l'exécution est nettement supérieure à celle de la première édition (1). Le gros effort du Dr. Van den Born et de ses collaborateurs a certainement amélioré cet ouvrage déjà bien réussi, qui fait honneur à la science catholique de langue néerlandaise.

[P. Benoit]

La Revue Biblique (1951, pp. 286 s.) avait annoncé en son temps la parution d'une « Encyclopédie Biblique Catholique du Nouveau Testament ». L'œuvre, commencée il y a sept ans par le R. P. John E. Steinmueller et la R. M. Kathryn Sullivan, R. C. S. J., s'achève aujourd'hui par la publication d'une *Encyclopédie Biblique Catholique* concernant l'Ancien et le Nouveau Testament (2). Jadis, le Père Vosté avait accepté de préfacer le volume consacré au Nouveau Testament. Son successeur comme Secrétaire de la Commission Biblique Pontificale, le R^me^ Père Athanase Miller, a bien voulu présenter aux lecteurs la nouvelle partie concernant l'Ancien Testament. L'ensemble de cette œuvre monumentale s'adresse aux prêtres et aux laïcs cultivés. Ils trouveront là une somme immense de renseignements concernant tout ce qui touche de près ou de loin à la Bible. Les titres, au nombre de 4.600 environ pour l'A. T. et de 1.700 pour le N. T., couvrent l'ensemble des sciences bibliques : histoire, géographie, archéologie, langues, introduction aux divers livres de la Bible, questions de dogme et de morale, etc... Tandis que certains articles ne comportent que quelques lignes, d'autres s'étendent sur plusieurs pages (Archéologie, 13 pp.; Jérusalem, 8 pp.; Religion d'Israël, 10 pp.; etc...). Un certain nombre de reproductions photogra-

(1) Les ruines de la pl. XXI, 1 ne sont certainement pas de « Césarée de Philippe sur la mer de Gennésareth » ! Je ne suis même pas sûr qu'elles soient de Césarée de Palestine; elles pourraient être d'Arsouf (Apollonia).

(2) *Catholic Biblical Encyclopedia*, by John E. Steinmueller, S. T. D., and Kathryn Sullivan, R. S. C. J. Grand in-8° de XVIII-1166 + XVI-694 pp. New-York City, Joseph F. Wagner, 1956. — Prix : 20 dol.

phiques, malheureusement de format réduit et souvent peu nettes, viennent illustrer les articles. A mon avis, le volume rendra plus de services par les renseignements concrets qu'il donne que par les articles généraux d'introduction, forcément très succincts et dont on trouve l'équivalent dans les manuels classiques. Souvent d'ailleurs, les positions adoptées dans ces introductions sont très (et trop!) conservatrices. Dans l'article « Pentateuque », on s'en tient encore aux décrets de la Commission Biblique de 1906 sur l'attribution substantielle de l'ensemble des livres à Moïse. (Dans sa préface, le R^me^ Père Miller note qu'il eût été bon d'adopter une position plus souple, comme c'est le cas, par exemple, dans l'article « Religion d'Israël », où l'on admet au contraire une évolution assez profonde de la législation, à partir du noyau qui remonte à Moïse lui-même.) L'article sur Isaïe maintient également l'unité d'auteur pour l'ensemble de l'œuvre attribuée à ce prophète. La substance du livre de Daniel doit être attribuée au prophète de ce nom qui vécut au VI^e^ siècle, bien que, sous sa présente forme, le livre ait pu être rédigé plus tard. Aucun doute n'est élevé quant à l'authenticité de la *Secunda Petri*. Ces positions trop conservatrices sont d'autant plus étranges que, par ailleurs, on constate un souci louable de tenir le lecteur au courant des toutes dernières découvertes archéologiques, concernant Jéricho par exemple ou les manuscrits de Qumrân. Malgré tout, nous souhaitons que cette œuvre, qui n'a pas son pareil chez les catholiques de langue anglaise, serve à mieux faire connaître et aimer la Parole de Dieu.

[M.-E. B.]

Mélanges et Recueils. — En 1954 la fatidique limite d'âge allait éloigner M. A. Robert de la double chaire d'exégèse de l'A. T. et de langues orientales qu'il occupait depuis vingt-six ans à l'Institut catholique de Paris. Ses nombreux disciples et amis envisageaient de lui offrir à cette occasion un public hommage d'estime et d'affection. L'énergie souriante de sa verte vieillesse paraissait garantir la fécondité prolongée d'une retraite où il prodiguerait les résultats définitifs de sa copieuse moisson scripturaire. Une maladie soudaine et implacable a transformé cet hommage en un pieux *Mémorial* déposé sur une tombe prématurément ouverte le 28 mai 1955. M. A. R. était au milieu de sa soixante-douzième année. L'École et la Revue bibliques ressentent avec une particulière vivacité la perte du maître d'exégèse qui fut pour elles, durant un quart de siècle, un collaborateur apprécié hautement et un ami toujours secourable en des heures difficiles.

Au frontispice du beau recueil de *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert* (1), une phot. extrêmement suggestive le présente au milieu d'un cours, dans le rayonnement dynamique et enthousiaste de son ardente exposition. Une main discrète a brièvement esquissé les étapes de son existence, et M. l'abbé J. Trinquet a groupé les éléments principaux de sa bibliographie. La I^re^ partie de l'ouvrage (pp. 15-302) : *L'A. T. et son milieu*, comprend 31 mémoires; 28 sont consacrés au *N. T.*, *son milieu et son exégèse*, dans la seconde (pp. 303-547); une trentaine de pages très denses fournissent d'excellents index des noms propres et des citations bibliques. Quoique d'étendue très variable,

(1) In-8° de 580 pages; 3 planches et un diagramme topographique. Paris, Bloud et Gay, [1957].

chacune de ces monographies sollicitera l'attention de nos lecteurs, qui seront bien aises d'en trouver ici l'intégrale énumération.

I. G. Contenau, *La cryptographie chez les Mésopotamiens.* — W. F. Albright, *The Refrain « and God saw ki tôb ».* — H. Junker, *Die theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der bibl. Schöpfungsgeschichte.* — A. Massart, *L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité.* — J. de Fraine, *Jeux de mots dans le récit de la chute.* — R. Largement, *Le thème de l'arche dans les tradit. suméro-sémitiques.* — G. R. Driver, *Problems of interpretation in the Heptateuch.* — O. Eissfeldt, *Non dimittam te nisi benedixeris mihi.* — K. Elliger, *Noch einmal Beeroth.* — S. Yeivin (dir. des Antiquités d'Israël), *The israelite settlement in Galilee and the wars with Jabin of Hazor.* — C. Hauret, *Aux origines du sacerdoce danite* (*Jug.*, xviii, 30 s.). — A. Malamat (Univ. hébr. de Jérusalem), *Military rationing in Papyrus* Anastasi I *and the Bible.* — M. Noth, *David und Israel in II Samuel*, vii. — H. Cazelles, *La titulature du roi David.* — L.-H. Vincent, *Le caractère du temple salomonien.* — J. Le Moyne, *Les deux ambassades de Sennachérib à Jérusalem. Recherches sur l'évolution d'une tradition.* — W. Zimmerli, *Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort) ; eine prophetische Gattung.* — M. Garcia Cordero, *El Santo de Israel.* — A. Lefèvre, *L'expression* « En ce jour-là » *dans le livre d'Isaïe.* — W. Kornfeld, *Die jüdische Diaspora in Abd.*, 20. — A. Descamps, *Pour un classement littéraire des Psaumes.* — R. Tournay, *Sur quelques rubriques des Psaumes.* — H. Ringgren, *Quelques traits essentiels de la piété des Psaumes.* — J. Coppens, *Les Psaumes des Hasidîm* — A. Deissler, *Der anthologische Charakter des Psalmes* 33 (32). — R. Pautrel, *Immola Deo sacrificium laudis* (*Ps.*, l, 15). — J. Schildenberger, *Textumstellungen und ihre Begründung.* — É. Drioton, *Sur la Sagesse d'Aménémopé.* — P. Auvray, *Notes sur le Prologue de l'Ecclésiastique.* — E. Jacob, *L'histoire d'Israël vue par Ben Sira.* — J. Bonsirven, *Le règne de Dieu suivant "A. T.*

II. F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran.* — G. Vermès, « *Car le Liban, c'est le conseil de la communauté* ». — J. Van der Ploeg, *La guerre sainte dans la « Règle de la guerre » de Qumrân.* — M. Delcor, *Un Psaume messianique de Qumrân.* — H. H. Rowley, *The* 390 *years of the Zadokite Work.* — E. Cavaignac, *Damas de* 125 *à* 29 *av. J.-C.* — G. Ryckmans, *Le ciel et la terre dans les inscriptions safaïtiques.* — J. G. Février, *La Koré punique.* — J. Starcky, *Relief palmyrénien dédié au dieu Ilahay.* — R. Bloch (†), « *Juda engendra Pharès et Zara de Thamar* » (Mt., i, 3). — X. Léon-Dufour, *L'annonce à Joseph.* — A. George, *La « forme » des Béatitudes jusqu'à Jésus.* — C. H. Dodd, *The Beatitudes.* — D. Buzy, *Le premier séjour de Jésus à Capharnaüm.* — J. Duplacy, *Marc*, ii, 10. *Note de syntaxe.* — W. D. Davies, *Matthew*, v, 17 s. — J. Daniélou, *Le bon Samaritain.* — B. Botte, *Un témoin du texte césaréen du quatrième Évangile : l 253.* — F. Amiot, *Deum nemo vidit unquam : Jo.*, i, 18. — A. Feuillet, *La composition littéraire de Jo.*, ix-xii. — S. Lyonnet, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rom.*, x, 6-8. — C. Spicq, *La charité fraternelle selon I Th.*, iv, 9. — A. M. Dubarle, *La femme couronnée d'étoiles* (*Apoc.*, xii). — L. Bouyer, *La notion christologique du Fils de l'homme a-t-elle disparu dans la patristique grecque?* — R. Leconte, *L'Asceterium de Diodore.* — J. Chatillon, *Isidore et Origène.*

[V.]

A l'occasion de ses soixante-cinq ans, les collègues et les anciens étudiants du professeur Friedrich Delekat ont tenu à lui offrir un volume (1) contenant diverses études qui toutes concernent plus ou moins les divers champs d'activité du jubilaire : Jésus-Christ, la Parole, l'Église, l'homme dans le monde. Quelques-unes de ces études seulement intéressent l'exégèse et c'est de celles-là seules que nous parlerons ici. — Herbert Braun, *Das « Stirb und Werde » in der Antike und im Neuen Testament* (pp. 9-29). Au moyen de parallèles tirés des littératures non chrétiennes (textes rabbiniques, religions à mystères, stoïcisme), H. Braun cherche à préciser l'interprétation des textes évangéliques concernant la nécessité de perdre sa vie pour la sauver, des textes johanniques et pauliniens sur le thème : être semé en terre pour ressusciter, enfin des textes pauliniens sur la mort et la vie nouvelle dans le Christ. — Helmut Gollwitzer, *Bürger und Untertan* (pp. 30-56). — Oskar Hammelsbeck, *Die Würde des Menschen* (pp. 57-67). — Friedrich Horst, *Die Notiz vom Anfang des Jahwekultes in Genesis 4, 26* (pp. 68-74). D'après *Gen.*, IV, 26, c'est Hénoch qui, le premier, commença à invoquer le nom de Yahvé. Pourquoi faire commencer ainsi le culte yahwiste à Hénoch, et non pas directement à Adam? F. Horst voit la solution de ce problème dans le thème, bien connu de l'histoire des religions, du créateur du monde. Adam et Dieu sont unis seulement par la relation de créature à créateur, de glaise à potier. Mais l'auteur du récit biblique veut montrer qu'il doit exister entre l'humanité et Dieu un autre rapport, cultuel celui-là, qui ne commença qu'à Hénoch. — Ernst Käsemann, *Aufbau und Anliegen des Johanneischen Prologs* (pp. 75-99). L'auteur du quatrième évangile a construit son prologue en reprenant une hymne primitive composée de deux strophes de 7 à 8 lignes chacune : vv. 1-4, et vv. 5, 10-12. Quant aux vv. 14-18, dont la structure littéraire est différente, ils constituent comme un commentaire de l'évangéliste. Pour déterminer le but que se proposait l'évangéliste en écrivant son prologue, il faut avant tout interroger ces vv. additionnels. Or le v. 14, tout en reprenant le v. 10, lui ajoute le thème de la « chair » et de l'habitation du Logos. L'évangéliste veut donc insister sur l'idée que, par l'Incarnation, il s'établit une communion entre le *Logos*, créateur et révélateur (et donc Dieu), et l'humanité : par la présence du *Logos*, le fossé entre Dieu et l'homme est désormais comblé. — Walter Kreck, *Was heisst Bekenntnisbindung?* (pp. 100-113). — Wilhelm Loew, « *Grundlage zur wissenschaftlichen Betrachtung* ». *Ein Kapitel aus Schleiermachers Erziehungslehre* (pp. 114-121). — Eduard Lohse, *Imago Dei bei Paulus* (pp. 122-135). Paul reprend et développe le thème de *Gen.*, I, 27 dans une perspective essentiellement christologique, eschatologique et sotériologique. Jésus est l'image de Dieu par excellence et, pour cette raison, il manifeste Dieu. Il est le *Logos*, la Sagesse, l'*Urmensch*, qui prit part à l'acte créateur. En lui s'ouvre l'ère du salut et le nouvel Éon. Les hommes ne seront sauvés que dans la mesure où ils sauront ressembler à Dieu en s'unissant au Christ. Ces développements sont éclairés au moyen de bons parallèles tirés de la littérature juive et judéo-hellénistique. — Walter Matthias, *Imputative und sanative Rechtfertigung. Systematische Erwägungen zu Luthers Rechtfertigungslehre* (pp. 136-145). — Herbert Schönebaum, *Die Begegnung Pestalozzis mit Joseph Friedrich Grammont* (pp. 146-158). — Heinz-Horst Schrey, *Der marxistische Atheismus*

(1) *Libertas Christiana*, Festschrift für Friedrich Delekat zum 65. Geburtstag. In Gemeinschaft mit E. Wolf besorgt von W. Matthias (Beiträge z. evangelischen Theologie, Bd. 26). In-8° de 248 pp. München, Chr. Kaiser, 1957. — Prix : DM 12.

(pp. 159-174). — Eduard Schweizer, *Jesus Christus, Herr über Kirche und Welt* (pp. 175-187). Le judaïsme reconnaissait Dieu comme Maître absolu du monde et des hommes; maintenant, cette maîtrise s'exerce par le Christ. Le Christ toutefois n'est pas un tyran ou un despote, il est le Roi et le Seigneur, ce qui suppose un rapport personnel : l'Église reconnaît le Christ comme *son* Seigneur. Cette reconnaissance s'effectue par la foi; d'où la nécessité de la prédication pour étendre le règne du Christ. On notera, p. 182, l'affirmation que les Puissances vaincues par le Christ ne sont pas des grandeurs naturelles ou supranaturelles, mais simplement des effets de notre manque de foi. — Fedor Stepun, *Das œkumenische Problem in der Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews* (pp. 188-201). — Werner Wiesner, *Zur Grundlegung des Rechts* (pp. 202-218). — Ernst Wolf, *Die Verlegenheit der Theologie. David Friedrich Strauss und die Bibelkritik* (pp. 219-239). — Armin Dietzel, *Bibliographia Delekatiana* (pp. 240-248).

[M.-E. B.]

Le 80e anniversaire de *Paul Kahle* a été l'occasion d'un recueil d'*Opera Minora* (1) où l'on sera heureux de trouver rassemblés des travaux dispersés et peu accessibles du jubilaire. Ils sont répartis en deux sections qui correspondent aux deux principaux domaines où s'est exercée son activité scientifique : études hébraïques et études islamiques. Dans les premières, après une étude considérable sur l'histoire du texte du Pentateuque, viennent des articles plus courts sur la ponctuation massorétique, la grammaire hébraïque et l'histoire du texte biblique de 600 à 1525, sur l'araméen qui se parlait en Palestine au temps de Jésus, sur la communauté de Qumrân, sur le nouveau texte grec des Petits Prophètes signalé par le P. Barthélemy. Après trois autres articles sur diverses questions, on remarquera trois études concernant les Samaritains : les signes de lecture dans leurs manuscrits, leur prononciation de l'hébreu, les douze hymnes liturgiques de Marka. Dans les « Islamica » se trouvent groupés neuf articles d'intérêt varié, allant des instruments nautiques des Arabes dans l'Océan Indien ou d'une carte perdue (et indirectement retrouvée) de Christophe Colomb jusqu'à la porcelaine chinoise dans les pays d'Islam, en passant par l'Alexandrie du moyen âge et la catastrophe de 1365, etc. Il n'y a pas lieu ici d'analyser de plus près ces études qui ont déjà paru ailleurs. On se félicite seulement de les voir ainsi commodément réunies, comme une expression restreinte mais significative de l'œuvre si vaste dont une Préface délicate des éditeurs relève la féconde originalité et dont une Bibliographie énumère les 100 livres ou articles (les recensions ne sont pas incluses). De bons Index terminent le volume, qu'illustrent cinq planches et un portrait de Paul Kahle.

[P. B.]

Livres prophétiques. — Imperturbable, D. A. Bruno continue à répartir le texte biblique, prose et poésie, en blocs contenant le même nombre d'accents (2). Ainsi *Jonas* comprend d'après lui 9 strophes de 23 accents, 3 strophes de 25 (le psaume), et 9 strophes de 28 accents (même « strophique » pour *Zach.*, vii, 1-6).

(1) Paul Kahle, *Opera Minora*. Festgabe zum 21. Januar 1956. In-8° de xviii-372 pp. Leiden, Brill, 1956. — Prix : rel. 65 fl.

(2) D. A. Bruno, *Das Buch der Zwölf. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung*. In-8° de 234 pages. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1957. — Prix : 22 cour. suéd.

Michée compte au début 5 strophes de 30 accents. Quant aux visions de Zacharie, elles subissent un certain nombre de transpositions : il faudrait lire : III, 9^a; IV, 4-6^a, 10^c; III, 9^c-10; IV, 6^b-10; II, 10-17; IV, 1-3. Et malgré cela, on aboutit à des strophes de 28, 23, 18 et 36 accents. Symétries bien artificielles, et à vrai dire, purement subjectives. Il est vrai que l'on a trop tendance à considérer certaines parties des Petits Prophètes comme de la prose, purement et simplement; il serait cependant facile de dégager un rythme oratoire, fondé sur les parallélismes, dans quelques oracles d'*Aggée*, de *Zacharie* et de *Malachie*. Mais ce n'est pas la méthode mathématique ici pratiquée qui aboutira à nous faire sentir les cadences et les correspondances rythmiques de ces passages. Quant aux notes critiques (dix pages sur *Osée*, sept sur *Zacharie*, quatre sur *Amos*), elles s'emploient surtout à justifier les remaniements textuels, en fonction du système adopté.

[R. T.]

Les trois premiers chapitres d'*Osée* (en attendant le reste) ont été commentés par H. W. Wolff avec le plus grand soin (1). Les travaux antérieurs, si nombreux, sont judicieusement utilisés; il faudra ajouter à la bibliographie un article de F. S. North, dans *JNES.*, XVI, 1957, pp. 128-130, et l'exposé synthétique de H. H. Rowley dans *Bull. of the J. Rylands Library*, XXXIX, 1956, pp. 200-233. L'analyse littéraire de ces chapitres est particulièrement approfondie. Le premier verset, de style deutéronomique, serait de l'éditeur judéen, ainsi que le v. 7 (antérieur à 587?). Le v. 6 fin est traduit : « Car je n'accorderai plus ma pitié à la maison d'Israël, au contraire je la lui retirerai. » Et v. 8 fin (sans correction) : « ... et moi, je-ne-suis-pas pour vous », antithèse du « Je-suis » (*Ex.*, III, 14), marquant la rupture de l'alliance entre Yahvé et son peuple. Le récit à la 3^e personne (I) provient d'un témoin des faits; Osée est l'auteur de II, 4-17 et III, 1-5 (moins les additions judéennes « David leur roi », « à la fin des jours »); le récit à la première personne a pu être rédigé avant celui du scribe témoin du mariage et des naissances. Quant à II, 1-3 et 18-25, ils auraient été compilés après 733 (cf. *II Reg.*, XV, 29) par le scribe témoin, responsable de la suite actuelle. On peut se demander si II, 1-3 ne provient pas de l'éditeur judéen, étant donné les thèmes de la multiplication d'Israël et de la réunion des deux royaumes; il est plus difficile de se prononcer sur la date de II, 18-25. Il n'y a pas à transposer II, 8-9 après 15; Wolff traduit ainsi 8^b : « Je lui dresserai un muret pour qu'elle... »; il garde la suite 12.13.14 et ne fait pas de permutation au nom de la logique. Il identifie la vallée d'Akor avec le *wadi en-nuwēi'me* au N. O. de *tell es-sulṭān*, malgré les objections de M. Noth. Dans III, 3, il supplée à la fin « je n'irai pas », tombé par homéoteleuton. Il insiste sur les relations étroites existant entre le récit autobiographique et le grand poème qui précède. Avec beaucoup d'auteurs (Budde, Sellin, Weiser, Coppens, Rowley, Mauchline, Osty, etc.), il place le récit du rachat de la femme (III) après celui des naissances (I). Gomer a appartenu un moment à un autre homme comme esclave, et cet homme est devenu son amant. Seul un ordre divin pouvait enjoindre à Osée de reprendre sa femme, contrairement aux lois en vigueur (cf. *Deut.*, XXIV, 4). Comme J. Coppens, Wolff donne à l'expression « femme de prostitution » un sens religieux; mais il dépasse l'interprétation symbolique qui

(1) H. W. Wolff, *Dodekapropheton. Hosea* (Biblischer Kommentar, XIV, 1). In-8° de 80 pp. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kr. Moers, 1957. — Prix : DM 7; en souscr. DM 5.85.

ne voyait dans cette « prostitution » que l'attachement aux cultes cananéens des Baals; il émet l'hypothèse que toute jeune fille devait se soumettre au rite d'initiation sexuelle avant de contracter mariage. Les textes ne parlent pas de ces pratiques. Pour ce qui est de Gomer, il est seulement question d'adultère (III, 1) dans la bouche d'Osée. Wolff montre comment le thème de l'alliance est partout sous-jacent et rappelle l'immense fortune de l'allégorie matrimoniale chez les hagiographes. Notons en passant qu'on s'attend à voir exploiter cette allégorie au moins une fois dans la psalmique, si pénétrée des écrits prophétiques; il est normal de chercher à la retrouver dans le *Ps.* XLV et le *Cantique* (cf. *Prov.*, II, 17). Bien que discrète, la note religieuse est ici toujours présente; Calvin et Luther sont volontiers cités (je regrette la note 2, p. 54).

Ce commentaire dépasse de loin tous les autres par la richesse de ses aperçus. Il marquera une date dans l'exégèse d'*Osée*.

[R. T.]

Après avoir étudié *Joël (Joel Studies*, 1948), A. S. Kapelrud s'est efforcé de pénétrer *le message d'Amos* (cf. déjà *JBL.*, LXXI, 1952, pp. 33-38) dans une monographie surtout doctrinale (1). Il pense qu'Amos n'était pas un simple berger, mais un personnage fort instruit, de haut rang, grand éleveur ou administrateur en relation avec le Temple. Il cherche à montrer comment Amos dépend continuellement d'anciennes traditions, surtout d'origine cultuelle. Il admet à la suite de Bentzen le parallélisme entre les textes égyptiens d'exécration et la première section du livre, dirigée contre les voisins d'Israël. L'oracle contre Juda serait une addition, de style deutéronomique avec emprunt à des formules cultuelles (comme *Is.*, V, 24). Il eût été instructif de comparer cette addition « judéenne » à celles qui se rencontrent dans *Osée*, *Michée*, *Sophonie*, *Jérémie*, etc., et qui peuvent provenir du cercle des prêtres-scribes, éditeurs des oracles prophétiques après l'exil. Surtout, le second oracle yahviste de Balaam (*Num.*, XXIV, 17 s.) pouvait être cité comme un antécédent. Disciple de Mowinckel, Kapelrud suppose que la fête de nouvel an (pp. 32, 73) était une source essentielle de formules et de thèmes pour les hagiographes. Elle correspondrait au « jour de Yahvé » auquel Amos est le premier à attribuer un caractère maléfique et destructeur à l'égard d'Israël pécheur. Les tendances universalistes du prophète (cf. IX, 7) refléteraient l'idéologie entourant la personnalité du grand dieu El, telle qu'elle s'exprime par exemple dans les inscriptions phéniciennes de Karatépé, contemporaines d'Amos. Mais il faudrait alors remonter jusqu'aux patriarches (cf. *RB.*, 1956, p. 278). N'est-il pas plus simple de voir dans cet universalisme un corollaire du caractère moral de Yahvé, gardien de la loi morale pour tous les hommes? Kapelrud dégage l'idéal moral d'Amos qui s'inscrit bien dans la ligne de l'éthique mosaïque. Mais pour lui, Moïse ne jouissait pas encore au temps d'Amos d'une autorité en matière législative, ce qui est fort contestable, étant donné la place que Moïse occupera quelques années plus tard dans la première rédaction des écrits deutéronomiques; c'est aussi lui qui est censé prononcer ses « bénédictions » (*Deut.*, XXXIII), rédigées très probablement sous le règne de Jéroboam II (cf. *supra*, p. 181 ss.). En dégageant les idées centrales d'Amos, il aurait été utile de montrer non seulement

(1) A. S. KAPELRUD, *Central Ideas in Amos* (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II, Hist.-Filos. Klasse, nº 4). Gr. in-8º de 86 pp. Oslo, I Kommisjon hos H. Aschehoug Co (W. Nygaard), 1956. — Prix : 8 Kr.

leurs origines, mais aussi leur exploitation par les prophètes ultérieurs (ainsi le thème du Reste), sans parler de la « relecture » postexilique, avec la finale additionnelle (IX, 11 s.). L'ouvrage d'A. Neher n'est pas utilisé. (Page 17, ligne 19, lire *Jer.* 25 : 30.)

[R. T.]

J. Ziegler vient d'achever l'*édition critique du texte grec* des livres prophétiques par un volume contenant *Jérémie*, *Baruch*, les *Lamentations* et l'*épître de Jérémie* (1). Aussi soigné et aussi complet que les précédents, ce volume comprend près de 150 pages d'introduction qui nous décrivent en détail les particularités de chacun des témoins consultés. Le meilleur texte, non révisé d'après l'hébreu, est représenté par B et S; ce dernier a souffert néanmoins de diverses négligences (homéotél.). Des additions et des inversions caractérisent A. Le groupe QV et des minuscules offrent des traces d'une révision préhexaplaire faite sur le texte hébreu. Les lacunes de Q seront ultérieurement comblées par la recension hexaplaire. Celle-ci est représentée par la Syro-hex., le ms. 88 (Chisianus), les leçons marginales de 86 (Barberinus) et de Q, des fragments de la syro-palest., la version arménienne et le commentaire de *Jérémie* par s. Jérôme. C'est dans ce commentaire que se rencontre le plus grand nombre d'astérisques (près de 900), dont certains ne sont pas faciles à expliquer. La recension lucianique est représentée par les mêmes témoins que pour les autres livres prophétiques. La traduction syriaque de *Baruch* et l'*épître de Jérémie* peuvent être considérées comme lucianiques. Lucien présente beaucoup de doublets; il se soucie surtout de style et de grammaire, mais sa révision n'est pas systématique; il dépend d'Aquila, Symmaque et Théodotion. Le second apparat critique donne le relevé des leçons de ces derniers, prises au matériel hexaplaire et collationnées avec le plus grand soin, ce qui a permis de compléter les listes de Field et de Swete. Quelques citations anonymes ont pu être identifiées. Ainsi, αλλοτριοις (V, 19; Syro-hexapl.) doit être de Symmaque (cf. I, 16, etc.; *Ps.*, LXXX, 10). Dans les marges de Q et Syro-hexapl., on lit αμμον « sable » pour *Lam.*, III, 15; c'est une faute pour πικραμμον qui appartient à la tradition d'Aquila (cf. *Jer.*, V, 26; XXXVIII, 31; *Job*, III, 5); il faut lire ici πικραμμων et supprimer la référence à *Lam.*, III, 15, donnée par la concordance Hatch-Redpath. Ziegler note l'hapax χαρτιον dans *Jer.*, XLIII, 14. Il groupe dans un long paragraphe les variantes orthographiques des manuscrits, classées par catégories. Pour les noms propres, il remarque que la leçon adoptée ne doit pas être nécessairement celle qui correspond au TM, mais celle qui représente les vieilles transcriptions originales, comme l'avait déjà relevé D. Barthélemy (*RB.*, 1952, p. 609, cité par Ziegler). Il rassemble enfin les noms des lettres de l'alphabet hébreu qui furent ajoutées après coup dans le texte grec des *Lamentations;* ces noms offrent beaucoup de variantes. On appréciera volontiers l'énorme labeur de J. Ziegler, dont l'édition du texte grec des Prophètes constitue un remarquable instrument de travail.

[R. T.]

(1) J. ZIEGLER, *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum*, vol. XV : *Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae.* — In-8° de 504 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. — Prix : br. DM 63; geb. DM 67.

Une fois encore, le texte des chapitres XL-LV d'*Isaïe* vient de faire l'objet d'un examen sérieux; il s'agit de leçons données en 1954 aux États-Unis par L. G. Rignell et résumées sous forme d'un commentaire suivi (1). Le texte reçu est expliqué verset par verset, de manière souvent assez brève. Jamais le contexte n'est perdu de vue; l'effort principal de Rignell consiste à situer chaque passage, spécialement les chants du Serviteur, par rapport à l'ensemble. Effort méritoire, surtout en ce qui concerne les quatre chants. Si ceux-ci avaient été insérés après coup, l'interpolateur n'aurait-il pas indiqué de quelque manière qu'il usait du mot « Serviteur » dans un sens spécial? Il ne paraît pas impossible, en effet, de retrouver les connexions profondes entre tous ces chapitres (cf. *RB.*, 1952, p. 358). Mais il ne s'ensuit pas nécessairement, comme le croit Rignell, que l'interprétation purement collective s'impose tout au long. Pour lui, le Serviteur est toujours Israël qui a vécu en captivité et va connaître un nouvel Exode. Dans les troisième et quatrième chants, le langage est figuratif; Israël est personnifié (cf. L, 6 et *Ps.*, CXXIX, 3); le genre est allégorique. Cette théorie n'est pas nouvelle; elle maintient à juste titre l'unité foncière de l'œuvre et du message du second Isaïe, mais elle ne laisse pas de place à un progrès du collectif vers l'individuel; elle se tient sur un plan univoque et restreint les perspectives. Ayant envisagé d'abord toute la communauté, le second Isaïe a pu concentrer peu à peu son regard prophétique sur celui qui devait la représenter, le nouveau Moïse du nouvel Exode, le personnage porteur des promesses eschatologiques. Par ailleurs, Rignell évite tout syncrétisme; il ne pense pas que l'idéologie religieuse assyro-babylonienne ait joué un rôle important dans l'élaboration du message du second Isaïe, qui s'en tient toujours fermement à la tradition. Certaines interprétations sont nouvelles. L, 4 fin, est ainsi traduit : « Pour savoir comment parler sur l'affliction de celui qui est épuisé, il éveille... mon oreille, pour écouter comme ceux qui sont instruits. » La particule de l'accusatif devant « épuisé » est laissée de côté, et ce dernier mot est pris comme un génitif. Rignell est plus fidèle à l'hébreu quand il traduit dans XL, 9, avec les versions, par le vocatif : « Monte, Sion, joyeuse messagère, etc. » On ne peut que regretter l'absence d'une traduction continue qui, ajoutée à la fin, aurait heureusement complété ce commentaire.

[R. T.]

Théologie de l'A. T. — Dans le second tome de sa Théologie de l'A. T., P. van Imschoot traite de *l'homme* et principalement de sa vie morale, religieuse et sociale (2). Comme dans le premier tome (cf. *RB.*, 1956, p. 136), une abondante documentation est mise en ordre et exploitée systématiquement. L'enquête porte sur une base beaucoup plus large que celle d'E. Jacob qui se contente des livres protocanoniques. Le bénéfice est indéniable, puisque la pensée juive s'exprime aussi dans les deutérocanoniques, les apocryphes, les écrits de Qumrân et les écrits rabbiniques. Mais, comme dans le premier tome, l'exposé procède par catégories relevant plus de la théologie morale traditionnelle que de la pensée toujours progressante et inachevée des hagiographes. On enregistre plutôt le résultat que le processus

(1) L. G. RIGNELL, *A Study of Isaiah, Ch.* 40-55 (Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1, Bd. 52, n° 5). In-8° de 93 pp. Lund, C. W. K. Gleerup, 1956. — Prix : kr. 9.50.

(2) P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. II, *L'homme* (Bibliothèque de Théologie, série III, Théologie biblique, vol. 4). Gr. in-8° de x-342 pp. Tournai, Desclée et Cie, 1956.

complexe du cheminement spirituel d'Israël à travers les vicissitudes de son histoire. Il est vrai que le théologien recherche l'enseignement de Dieu, tel qu'il s'exprime à travers les livres inspirés de l'A. T. (donc aussi dans les livres deutérocanoniques), et sans le séparer de la doctrine du N. T. Il n'y a donc pas lieu de s'appesantir sur des sujets relevant de l'archéologie (p. 130); mais alors, pourquoi s'étendre tellement sur les institutions religieuses, comme le sabbat (pp. 88; 193-204), alors que peu de place est réservée à l'amour de Dieu et au *hesed* (pp. 97, 106)? A propos du Shéol, il faut mentionner l'étymologie qui fait du *lamed* final une lettre auxiliaire (cf. E. Jacob, *Théologie de l'A. T.*, p. 243). Au sujet de l'interprétation du *Ps.* LXXIII (p. 62), cf. *RB.*, 1956, pp. 433 et 595; de même, pour *Job*, XIX, 26, cf. *RB.* 1954, p. 267, et 1956, p. 135. Aucun de ces textes n'implique en effet de croyance dans la résurrection ou dans l'immortalité de l'âme; seul, le *Ps.* XLIX, 16 semble insinuer l'espoir d'une vie meilleure après la mort. La plupart des exégètes pensent de même. Ce n'est pas dans le psautier qu'il faut chercher une doctrine de la vie future. Après l'examen détaillé des devoirs envers Dieu (religion et culte) et envers l'homme (morale sociale, familiale et individuelle), vient l'exposé sur le péché et sa réparation. Les grands problèmes de l'endurcissement, de la conversion, de la rédemption, du salut, du jugement, sont traités assez rapidement. En somme, la majeure partie de l'ouvrage concerne la morale et le rituel. Ce qui ne veut pas dire que l'attitude spirituelle de l'ancien Israël se soit réduite à des comportements extérieurs et à une morale de préceptes. Des bibliographies et des notes abondantes rendront de grands services; tel qu'il se présente, ce livre est un riche répertoire de textes et de faits religieux soigneusement classés et faciles à repérer. Je note quelques redites (pp. 161 et 166, à propos d'Hérodote; p. 309 ss.) et des coquilles (p. 167, 12e ligne avant la fin, lire *hillêl*); la lecture Éa-bani (p. 7, note 3) est depuis longtemps abandonnée, il faut lire Enkidu. Unique en son genre, cette théologie catholique de l'A. T. contribuera certainement au progrès des études bibliques.

[R. T.]

Critique textuelle du N. T. — Après quatre ans d'intervalle, le célèbre *Nouveau Testament grec de Nestle* paraît en nouvelle édition, la vingt-deuxième (1). Comme chacune des précédentes, celle-ci poursuit l'œuvre de mise à jour et de perfectionnement. A part quelques très légères modifications, le texte reste inchangé, mais l'apparat critique a été revisé, corrigé ou complété en plusieurs centaines d'endroits (2). Cette amélioration, qui se poursuivra dans la 23e édition, doit mener finalement, nous dit un prospectus de la maison d'édition, à une refonte complète de l'œuvre, « par laquelle le texte sera changé en tous les passages où le requiert le consensus de la science néotestamentaire internationale. Dans cette édition future, l'apparat critique sera particulièrement et profondément retravaillé, en vue de présenter toutes les leçons importantes des grands manuscrits, des anciennes versions et des Pères grecs, leçons qui auront été à nouveau collationnées sur les originaux ». On peut se demander pourquoi les Pères latins ou syriaques semblent exclus. Quoi qu'il en soit, la réforme envisagée paraît devoir

(1) *Novum Testamentum graece* cum apparatu critico curavit † D. Eberhard Nestle, novis curis elaboravit D. Erwin Nestle, adiuvante D. Kurt Aland. Editio vicesima secunda. In-16 de 110*-671 pp. Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1956.

(2) A titre d'exemple, un sondage aux pp. 251 ss. révèle une collation plus diligente des importants onciaux W et Θ.

affranchir, au moins en partie, le texte de Nestle de sa règle initiale, aujourd'hui surannée et qui est son principal handicap : l'accord des textes de Tischendorf et de Westcott-Hort avec celui de Weiss pour arbitre. Le temps est venu, en effet, de ne plus s'en remettre à ces éditions anciennes qui furent excellentes pour leur temps mais firent la part trop belle aux grands onciaux Vaticanus ou Sinaiticus. Les recherches modernes exigent un accueil plus large des témoins de toute sorte, notamment des versions et des Pères; et elles demandent de ne pas s'en tenir aux choix de telle ou telle recension, eût-elle les mérites de celle du Vaticanus, mais de remonter au-delà et de discuter chaque passage pour lui-même en écoutant toutes les voix, parfois lointaines ou isolées parce qu'étouffées par le temps, qui ont quelque chance d'être un écho de l'original. Assurément une telle entreprise requiert un labeur immense. La grande édition critique internationale dirigée par les anglo-américains commence à peine de s'y atteler; et il n'est pas question pour une édition manuelle comme celle de Nestle de se placer à ce niveau. Il est néanmoins très nécessaire qu'elle s'adapte selon son mode à ces aspects nouveaux de la critique néotestamentaire, car l'usage si aisé et vraiment quotidien qu'en font tous les exégètes donne beaucoup d'importance dans la pratique aux solutions qu'elle adopte et aux éléments de solution qu'elle fournit. C'est pourquoi nous nous félicitons, non seulement des améliorations apportées dans cette 22e édition, mais surtout de la transformation profonde qu'elles annoncent. Pour mener à bien ce travail difficile, le Dr. E. Nestle sera désormais officiellement assisté par le Dr. Kurt Aland; l'appoint d'une compétence si reconnue est un gage du succès de l'œuvre.

[P. B.]

Le professeur H. J. Vogels poursuit inlassablement la publication de textes relatifs à la *Vetus Latina*. Il vient de faire paraître le *Corpus Paulinum de l'Ambrosiaster* (1), c'est-à-dire le texte des épîtres pauliniennes tel qu'on peut l'établir à l'aide de ce commentaire anonyme de la fin du quatrième siècle. Pour effectuer ce travail, V. a dépouillé une trentaine de mss., dont le *Monte Cassino* 150, du VIIIe s., qui avait été fort peu utilisé jusqu'ici. Le texte paulinien donné par l'édition de Vogels n'est pas lié à tel ou tel ms. : pour chaque variante un choix a dû être effectué, mais un apparat critique donne intégralement les variantes des mss. qui n'ont pas été retenues. Quelle est la valeur du texte ainsi reconstitué? Il faut reconnaître que, dans l'ensemble, le choix des variantes s'avère judicieux. En particulier, V. a su éviter un écueil redoutable. Dans ce genre de travaux, en effet, la tentation est grande de choisir à priori les variantes qui s'écartent le plus du texte de la Vulgate hiéronymienne. Ce principe est souvent justifié; mais dans le cas de l'*Ambrosiaster*, appliqué sans discernement il aurait conduit à de graves erreurs. V. a établi en effet, sans conteste possible, qu'une fraction de la tradition manuscrite (Amiens 87, Vienne 743, Gand 455), surtout pour *Rom.* et *I Cor.*, s'est laissé contaminer par une forme de texte apparentée à celle que lisait Rufin d'Aquilée. Le témoignage de ces mss. est donc suspect, même lorsque les autres offrent un texte conforme à la Vulgate. Je reprocherais cependant à V. de n'avoir pas assez utilisé, pour contrôler les variantes manuscrites de l'*Ambrosiaster*, le

(1) *Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster*, hrsg. von Heinrich Josef Vogels (Bonner Biblische Beiträge, 13). In-8° de 180 pp. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1957. — Prix : DM 20,50.

texte paulinien attesté dans deux autres œuvres du même auteur anonyme : les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, éditées par A. Souter dans le Corpus de Vienne (tome L), et le commentaire sur l'évangile de saint Matthieu, édité par G. Mercati (*Studi e Testi*, 11). Ainsi, en *Rom.*, IX, 28, V. adopte le texte conforme à la Vg. : *reliquiae salvae fient.* Mais on lit *reliqui* dans le ms. T et *salvi* dans le ms. K, ce qui correspond à la leçon des *Quaestiones* (XLIV, 5) : *reliqui eorum salvi fient.* De même en *Rom.*, XI, 33, V. adopte la leçon conforme à la Vg. : *viae eius.* Mais on lit *viae ipsius* dans le ms. C (et les éditions de Rome et des Mauristes), qui est aussi la leçon des *Quaestiones* (CXXV, 20). Signalons un cas encore; en *I Thess.*, IV, 17, V. adopte la leçon *obviam Domino Christo*, qui est manifestement une leçon confluente. On lit en effet *obviam Domino* dans la Vg. et *obviam Christo* dans le ms. G (et l'édition de Rome) comme dans le cours du commentaire; c'était aussi la leçon du commentaire sur Matthieu (éd. Mercati, p. 30). On pourrait ajouter d'autres exemples, mais, reconnaissons-le, ces cas sont en nombre relativement peu élevé. Il existait une autre difficulté, beaucoup plus délicate à résoudre, qui a été en partie escamotée par le professeur Vogels. Dans quelle mesure était-il légitime de corriger le texte du lemme, tel que le donnent les mss., par le texte du commentaire lui-même? Les deux principales éditions précédentes, celle de Rome et celle des Mauristes, l'avaient fait dans une assez large mesure. Mais, leur objecte V., rien n'empêche un auteur de commenter un texte biblique en utilisant un vocabulaire différent de celui du texte qu'il commente (p. 17). Cette remarque est parfaitement justifiée. Il me semble cependant que V. a résolu le problème d'une façon trop simpliste, en refusant presque systématiquement de tenir compte du texte supposé par le commentaire. Considérons les exemples suivants. En *Rom.*, II, 15, la Vg. a le texte : *testimonium reddente illis conscientia ipsorum;* Vogels adopte le texte : *testimonium reddente conscientia illorum*, qui est celui du lemme d'après les meilleurs mss. Mais le commentaire commence ainsi : *teste interiore conscientia sua credunt...*, texte qui correspond à la citation de *Rom.*, II, 15 telle qu'elle se trouve dans les *Quaestiones* (CII, 13, 14) : *qui conscientia sua teste deo... ausi sunt repugnare;* et un peu plus loin : *qui sine iudice et carnifice conscientia sua teste semper torquentur.* On notera que le *Liber Comicus* de Tolède lisait aussi *sua* au lieu de *ipsorum;* quant à l'expression *testem esse*, pour traduire μαρτυρεῖν, elle est fréquente dans la vieille latine et on la retrouve dans l'*Ambrosiaster* en *Gal.*, IV, 15 (Vg. : *testimonium perhibeo*). — En *Rom.*, IV, 11, V. adopte la leçon *circumcisionis*, qui est celle de la Vg. Mais le commentaire de l'*Ambrosiaster* (à l'encontre du lemme) suppose la leçon *circumcisionem*, qui est précisément celle des *Quaestiones* (XII). — En *II Cor.*, V, 21, le lemme, en accord avec la Vg., a la leçon : *eum qui non noverat peccatum*, leçon adoptée aussi par V. Mais dans le cours du commentaire on a la formule *eum qui peccatum nesciebat*, que l'on retrouve intégralement (y compris l'inversion) à trois reprises dans les *Quaestiones* (LXXVIII, 1 (bis) et CXVI, 2). — Le cas de *Phil.*, II, 7 est spécialement suggestif. V. a adopté le texte suivant : *sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudine hominum factus et habitu inventus ut homo*, qui correspond presque intégralement à celui de la Vg. (seule var. : *similitudine* au lieu de *similitudinem*). Deux mss. cependant (S et Y) ont la leçon *hominis* au lieu de *hominum*, leçon qui revient constamment dans la suite du commentaire. D'autre part, à l'encontre du lemme, le commentaire utilise toujours la formule *habitu repertus ut homo*, leçon rare qui ne se lit ailleurs que chez Hilaire. Enfin, au lieu de *semetipsum exinanivit*, le texte cité à nouveau au commentaire du v. 12 porte *se exinanivit.*

Comme ces trois variantes : *se* au lieu de *semetipsum*, *hominis* au lieu de *hominum*, *repertus* au lieu de *inventus*, se lisent également chez d'autres auteurs dont le texte biblique offre des affinités manifestes avec celui de l'Ambrosiaster (Tertullien, Cyprien, Victorinus, surtout Hilaire), elles devaient appartenir probablement au texte primitif de l'*Ambrosiaster*. On pourrait multiplier les exemples de ce genre. Comment expliquer ces différences nombreuses entre le texte du lemme et celui que suppose le commentaire? V. a résolu le problème en fermant les yeux devant les variantes du commentaire, solution facile qui ne tient pas compte des accords entre le commentaire et les *Quaestiones*, ou entre le commentaire et d'autres auteurs dont le texte biblique est, par ailleurs, proche de celui de l'*Ambrosiaster*. A vrai dire, le problème est complexe, car le commentateur anonyme connaît en fait plusieurs textes. En *II Cor.*, v, 3, par exemple, au lieu du texte de la Vg. *si tamen vestiti*, le lemme et le commentaire ont *si tamen induti*. Mais l'auteur anonyme ajoute : *alii codices sic habent : siquidem exspoliati*, et c'est précisément la leçon qu'il suit dans les *Quaestiones* (XLVII, 3)! Il est donc possible que certaines divergences entre le texte du lemme et celui du commentaire, même appuyé par les *Quaestiones*, se laissent expliquer par le fait que l'auteur anonyme utilisait plusieurs textes. De toute façon, il eût été bon de noter ces variantes. Il me semble cependant que, dans la plupart des cas, la différence entre le lemme et le commentaire provient du fait que les scribes ont harmonisé le texte du lemme à celui de la Vulgate. Il sera donc toujours nécessaire de confronter le texte édité par le professeur Vogels avec celui que suppose le commentaire lui-même.

[M.-E. B.]

Jésus-Christ. — En 1928, le Père Léonce de Grandmaison avait publié son œuvre magistrale en 2 volumes : « Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves », dont on trouvera une recension abondante dans *RB.*, 1929, pp. 121-127. Deux ans plus tard, la collection « Verbum Salutis » s'inaugurait par une édition abrégée du même ouvrage, parue sous le même titre. Depuis près de trente années, l'exégèse du N. T. a fait bien des progrès et certains développements du livre du P. de Grandmaison sont aujourd'hui dépassés. Mais tout n'est pas caduc dans l'œuvre du savant jésuite, et l'on vient de rééditer deux des principaux chapitres de l'édition abrégée (chap. IV et VI) sous le titre : *La personne de Jésus et ses témoins* (1). Le texte primitif n'a pas été modifié; seules, les notes explicatives ont été simplifiées et mises à jour. On le sait (cf. la recension de la *RB.* citée plus haut), dans ces deux chapitres le P. de Grandmaison s'était attaché, d'une part à scruter à la lumière des textes évangéliques le mystère de Jésus, de sa divinité et de son humanité, d'autre part à brosser le tableau historique de l'établissement de la religion de Jésus, ce qui revient à interroger les « témoins » vivants de Jésus dans l'histoire, depuis les origines chrétiennes jusqu'à nos jours. Plus qu'une sèche apologétique, nous avons là des pages dans lesquelles se révèle l'âme « à la fois vigoureuse et sensible » du P. de Grandmaison, comme aussi son sens spirituel affiné (cf. J. Daniélou, dans la préface du livre, p. 13). On ne peut que se réjouir de la réédition de ce petit livre agréablement présenté.

[M.-E. B.]

(1) Léonce de GRANDMAISON, *La personne de Jésus et ses témoins*. Préface de Jean Daniélou, S. J. (Verbum Salutis). In-12 de 264 pp. Paris, Beauchesne, 1957. — Prix : 900 fr.

Comment *connaître Jésus-Christ* par la lecture des évangiles? Beaucoup de fidèles, soucieux de vivifier leur foi par un retour aux « sources » évangéliques, se posent cette question. C'est pour y répondre que le Père A. George a condensé, dans une brochure fort bien conçue (1), un certain nombre de plans de travail destinés à guider les fidèles dans la lecture des trois évangiles synoptiques. Cette lecture est dominée par trois thèmes principaux : le royaume des cieux, qui apporte aux hommes une promesse de délivrance pourvu qu'ils en acceptent les exigences fondamentales; la Pâque du Seigneur, selon ses deux aspects inséparables de mort et de résurrection; le mystère de Jésus, c'est-à-dire la richesse de sa personnalité. On est heureux de souligner le souci de sincérité et de vérité qui marque toutes les pages de cette brochure. Il faut essayer avant tout de retrouver la véritable portée des faits et des gestes du Christ, de son enseignement, de sa vie et de sa mort, de sa résurrection. Ceci implique tout d'abord un dépouillement personnel : accepter Jésus et son message tels qu'ils sont, et non tels que nous voudrions qu'ils soient. Ceci implique également la mise en œuvre d'un travail assidu pour replacer chaque fait, chaque parole, dans le contexte qui l'explique : circonstances historiques, volonté de Jésus d'accomplir les « Écritures », pédagogie sémitique qui utilise volontiers les gestes symboliques, etc... A ce prix seulement, il sera possible d'atteindre à l'essentiel sans se laisser distraire par des détails d'importance très secondaire ou par des difficultés plus apparentes que réelles. A ce prix seulement notre foi au Christ Sauveur et Seigneur sera profondément enracinée et pourra servir de fondement à toute notre vie surnaturelle. Cette brochure rendra de précieux services à tous les groupements qui veulent étudier l'Écriture au cours de cercles d'études périodiques comme aussi aux prêtres soucieux de vivifier leur prédication par un retour aux sources évangéliques.

[M.-E. B.]

Dans un petit livre agréable à lire, le Père Giuliano Gennaro a parlé de *l'Esprit du Christ* (2). Dieu s'est penché sur l'homme, assoiffé de spiritualité. Par l'envoi de son Fils, il a permis aux hommes de parvenir à la possession de son propre Esprit, et par là de participer d'une certaine façon à sa propre nature. Dans le Christ, l'homme trouve ainsi comme une nouvelle dimension existentielle, qui ne détruit pas sa propre nature mais l'exalte et lui permet d'arriver à son plein épanouissement. Nous sommes là, on le voit, au cœur même du mystère chrétien. Le livre du Père Gennaro n'a pas la prétention de renouveler les questions qu'il traite. Il se présente sans aucun apparat d'érudition. Mais il est toujours bon de rappeler aux chrétiens les vérités les plus profondes de notre christianisme, en un temps surtout où le matérialisme tend de plus en plus à envahir l'esprit des masses.

[M.-E. B.]

Dans la collection « Notre foi et notre vie », dirigée par P. Derumaux, un nouveau volume vient de paraître, consacré au *mystère du Christ* (3). Il est destiné

(1) Augustin George, *Connaître Jésus-Christ*. In-12 de 128 pp. Équipes Enseignantes, 18, rue Ernest-Lacoste, Paris (12e), 1956. — Prix : 450 fr.

(2) P. Giuliano Gennaro, O. F. M., *Lo Spirito di Cristo*. In-12 de 142 pp. Roma, Angelo Belardetti, 1957.

(3) Marcel Nibault, *Le Christ, notre vie* (Notre Foi et notre vie, 5). In-8° de 35 pp. Paris, Eugène Belin, 1956.

aux élèves de première et veut leur expliquer la véritable personnalité de Jésus, objet de notre foi et centre de notre vie. Le volume comprend donc deux parties. Dans la première, l'auteur veut « faire découvrir le Seigneur comme avec des yeux neufs » (p. 5), tel qu'il apparaît dans la vie de l'Église et tel qu'il fut progressivement découvert et compris par les apôtres. La deuxième partie « d'un tour plus doctrinal, s'efforce d'initier à la vie du Christ, en précisant les aspects essentiels de sa mystérieuse personnalité pour en faire mieux partager les dispositions » (p. 5). L'ensemble est excellent. Que nous sommes loin des manuels d'apologétique (et souvent de basse apologétique) qui ont ennuyé notre jeunesse! Sans doute, ce volume reste un manuel scolaire; mais il garde le souci de rester très « humain », de montrer comment le message chrétien répond aux aspirations essentielles de l'homme. C'est dans cette perspective que chaque chapitre se termine par la citation de textes patristiques ou profanes qui rendent l'exposé doctrinal plus vivant. Mais la principale qualité de ce volume réside dans son inspiration essentiellement biblique; les textes du N. T. se succèdent d'une page à l'autre, extraits des évangiles, des actes des apôtres et des lettres apostoliques, liés les uns aux autres par un commentaire vivant et substantiel. L'auteur connaît parfaitement son Nouveau Testament, et c'est une joie de le voir citer précisément le texte que l'on attendait, et tous les textes importants. Ainsi, la foi des jeunes de notre temps se trouvera vivifiée et éclairée par celle des premières générations chrétiennes, et spécialement de ceux qui ont vécu en contact intime avec le Christ. J'ajouterai que les textes scripturaires sont utilisés avec beaucoup de prudence et de discernement. Un seul exemple le montrera. A propos de la divinité du Christ, attestée par la foi des apôtres, il eût été si facile et si tentant de renvoyer à *Mt.* xvi, 16, où Pierre confesse : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant »! Mais N. sait bien que la rédaction de Matthieu n'est pas soutenue par les passages parallèles de *Mc.*, de *Lc.* et de *Jo.*, dans lesquels il s'agit d'une simple confession de la mission messianique de Jésus, et non d'une confession de la divinité. Loyalement, il reconnaît que dans les premiers discours de Pierre, « au lieu d'un Dieu fait homme, l'apôtre nous présente un homme fait Dieu » (p. 77). La raison en est que les apôtres ne sont venus que progressivement à la conscience que Jésus était Dieu, éclairés par le fait essentiel de la résurrection et par l'effusion de l'Esprit au jour de la Pentecôte. Je me permettrais une critique cependant. Il est vrai que, très tôt, la foi des premiers chrétiens s'est cristallisée autour du fait de la divinité du Christ (pp. 67-79). Il eût été bon cependant de noter combien cette croyance en Jésus-Seigneur n'était pas (et n'est pas encore maintenant) une fin en soi : elle est ordonnée au mystère de notre salut. En confessant que Jésus était Dieu, les premiers chrétiens comprenaient que la grande espérance d'Israël s'était réalisée : Dieu était venu pour sauver son peuple, comme les prophètes l'avaient annoncé. On ne répétera jamais assez que le christianisme n'est pas seulement une adhésion intellectuelle à des « mystères »; c'est avant tout l'*acceptation vitale d'un message de salut.* Si Dieu nous demande de croire en la divinité du Christ, ce n'est pas seulement en tant qu'elle est un « mystère » ou « un dogme » révélé, mais d'abord en tant qu'elle réalise les promesses anciennes : Dieu est venu, dans la personne de son Fils, pour nous sauver. En fait, cette perspective apparaît bien dans le cours du développement, p. 139 par exemple : « La Bonne Nouvelle qu'il fallait porter au monde, c'était avant tout cette présence, cette vie de Dieu parmi les hommes, inaugurée dans la personne du Christ... Dieu est venu en Jésus-Christ... », mais n'eût-il pas été bon de le souligner dès l'apparition du thème de la foi en Jésus-

Seigneur, p. 70? On regrettera aussi l'absence d'une table contenant les références bibliques et le schématisme trop succinct de la table des matières. Malgré ces quelques critiques, je ne puis mieux faire, en terminant, que de souhaiter une large diffusion à ce livre, non seulement parmi les collégiens, mais encore parmi tous ceux qui désirent approfondir leur foi en la vivifiant aux sources de l'Écriture.

[M.-E. B.]

Depuis longtemps déjà, au moins dans les milieux protestants d'Allemagne, nul ne s'était risqué à publier un ouvrage sur *Jésus de Nazareth*, sa vie et son message. La raison en était que, sous l'influence de la *Formgeschichtliche Methode*, on jugeait difficile, sinon impossible, de retrouver le Jésus historique par-delà les élaborations théologiques du kérygme primitif. G. Bornkamm a voulu réagir contre cette hypercritique trop exclusivement négative (1). Même si la première génération chrétienne a « repensé » la personne de Jésus en fonction de sa foi au Christ ressuscité, même si elle a mis sur les lèvres du Christ des paroles réinterprétées en fonction d'une théologie pascale, on aurait tort, estime-t-il, de s'en tenir à une attitude purement négative quant aux possibilités de connaître le Jésus historique. En fait, la position de B. reste très « critique »; pour ne citer que quelques exemples, il juge qu'il n'y a absolument rien à tirer des récits de l'enfance rapportés par *Mt.* et *Lc.*, il ne mentionne même pas le problème de la divinité de Jésus, il estime que Jésus ne s'est jamais attribué aucun titre messianique tel que « Fils de l'Homme », « Fils de David », « Serviteur de Yahvé ». On notera cependant avec intérêt que B. se sépare sur deux points essentiels des positions radicales de Bultmann ou de Dibelius. Tout d'abord, il reconnaît que les circonstances historiques dans lesquelles Jésus est apparu, comme aussi ses paroles et ses actes, nous obligent à admettre qu'il fut réellement le Messie, envoyé par Dieu pour inaugurer une ère nouvelle apportant le salut aux hommes. D'autre part, il est impossible que la foi de l'Église primitive en la résurrection du Christ n'ait pas été motivée par un événement réel, exceptionnel : au matin de Pâques, Jésus est réellement sorti vivant du tombeau, et sa résurrection fut comme le témoignage que Dieu lui donna pour authentifier sa mission. — Il n'est pas dans mes intentions de reprendre ici tout le procès de la *Formgeschichtliche Methode*, pour en souligner les apports positifs ou les excès. Je me bornerai à présenter les réflexions suivantes. Nul ne conteste aujourd'hui qu'il soit nécessaire de « décanter » les récits évangéliques d'une certaine réflexion théologique pour retrouver les paroles et les actes du Jésus historique. Est-ce à dire qu'il faudra considérer comme une création de la Communauté chrétienne primitive toute parole de Jésus dans laquelle on discernera, plus ou moins marqué, un « motif théologique »? Pour l'affirmer, il faudrait être sûr que Jésus lui-même n'a pas eu, le premier, l'idée de « réfléchir » sur sa mission. On l'a noté plus haut, B. reconnaît que Jésus fut le Messie promis par Dieu à Israël. Puisque ce caractère messianique apparaît dans les paroles et les actes de Jésus (p. 163), il faut bien admettre que Jésus eut la certitude d'être le Messie envoyé par Dieu. Dès lors, pourquoi lui refuser à priori toute réflexion sur sa propre mission, spécialement en fonction des prophéties de l'Ancien Testament qu'il avait certainement conscience de venir réaliser? Pourquoi lui refuser même d'avoir agi volontairement en accord avec les prophéties messianiques qui condi-

(1) Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Urban-Bücher, Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe, 19). In-8° de 216 pp. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956. — Prix : 3,60 DM.

tionnaient la foi d'Israël? Est-il si difficile d'admettre, par exemple, que Jésus lui-même ait voulu faire son entrée à Jérusalem monté sur un ânon pour signifier à tous qu'il était le Roi-Messie annoncé par le prophète Zacharie? En définitive, si Jésus voulait être reconnu un jour comme le Messie promis depuis longtemps par Dieu, ne devait-il pas agir « conformément aux Écritures »?

[M.-E. B.]

Pour mettre en garde ses compatriotes contre le danger menaçant du rationalisme, le P. Severiano del Paramo a retracé l'histoire des théories élaborées par la *critique protestante libérale et rationaliste*, depuis le XVIII^e^ s., pour ruiner l'autorité historique des évangiles et nier les miracles, les œuvres et *la divinité du Christ* (1). Pour ce faire, l'Auteur évoque les ombres que l'on croyait à jamais endormies de Hermann Samuel Reimar, de Robert Eisler, de David Frédéric Strauss, de Fernand Christian Baur (presque la moitié du *survey* leur est consacrée), pour aboutir aux théories modernes de la *Formgeschichtliche Methode* et de la *Démythisation* (8 et 12 pages seulement!), en passant par Renan, Harnack et les écoles syncrétistes, eschatologistes, modernistes, etc... Chaque système est consciencieusement analysé, ses tendances rationalistes mises au pilori, et le lecteur est bien obligé de conclure que tout ce labeur de la critique fut dépensé en pure perte puisque, de tous ces systèmes, aucun n'a pu survivre plus d'une trentaine d'années. Nous sommes donc rassurés quant au destin des théories nouvelles, Histoire des Formes et Démythisation. Je doute que cette apologétique un peu simpliste satisfasse tous les esprits. N'eût-il pas été de bonne guerre aussi de reconnaître les apports positifs de la critique libérale? On aurait aimé sur ce sujet plus que cette phrase qui termine la conclusion du livre : « Les mêmes armes de la critique textuelle et littéraire, de l'étude des littératures et religions orientales, des découvertes archéologiques, dont nous ont appris à user nos ennemis, viennent aujourd'hui en aide à la vérité catholique et servent en nos mains à accréditer une fois de plus la vérité de ces paroles du Maître : Les portes de l'Enfer ne prévaudront pas » (p. 157).

[M.-E. B.]

Il est toutefois des essais « rationalistes » qui manquent vraiment trop, sinon de bonne foi, du moins de sérieux scientifique. Tel est celui de Prosper Dor dans sa *solution au problème de Jésus*, que nous recevons en nouvelle édition, bien que rien n'en avertisse dans la présentation du livre (2). L'ouvrage est passé de 423 à 497 pp., mais rien n'est changé de ses positions fondamentales et de sa méthode (?). Aussi n'ai-je rien à changer au jugement que j'ai porté dans la *RB.*, 1947, p. 145 s. L'orthographe surprenante des noms propres n'a même pas été corrigée, et l'accentuation du grec a plutôt empiré; qu'on en juge par cet exemple : μή φοβηθῆς παραλαβειν Μαριαν τήν γυναῖκά σου (p. 32). Cette étrange désinvolture caractérise bien le niveau scientifique du travail.

[P. B.]

(1) Severiano del Paramo, S. J., *La persona de Jesus ante la critica liberal protestante y racionalista*. In-12 de 204 pp. Santander, Editorial Sal Terrae, Apartado 77, 1956. — Prix : 20 pesetas.

(2) Prosper Dor, *Solution au problème de Jésus*. In-8° de 497 pp. Nîmes, Bruguier. — Éditions de la Maison Carrée, s. d. [1956?]. — Prix : 450 fr.

Évangiles Synoptiques. — Le R. P. Josef Staudinger vient de publier un commentaire du *Sermon sur la montagne* qui a la prétention de nous faire mieux comprendre l'enseignement du Christ (1). Une question préalable se posait : comment concilier les rédactions différentes de *Mt.* et de *Lc.*? La solution donnée par le Père S. est simple : *Mt.* est un témoin oculaire des faits qu'il raconte ; *Lc.* nous transmet plus ou moins directement le témoignage de Jacques, frère du Seigneur, apôtre et plus tard évêque de Jérusalem. L'accord remarquable entre les textes de *Mt.* et de *Lc.* est une preuve évidente qu'ils reproduisent l'enseignement authentique du Christ (p. 20). Quant aux divergences entre les deux évangélistes, elles sont faciles à expliquer. Pour les béatitudes, par exemple, Jésus s'adresse d'abord à la foule des auditeurs (*Mt.*, v, 3-10), puis spécialement aux disciples (*Lc.*, vi, 20-23) (pp. 11-12). La question du *Pater* est plus complexe (pp. 303 ss.). Jésus enseigna d'abord le *Pater* aux apôtres (cf. *Lc.*, xi, 1 ss.), puis, environ un an plus tard, aux foules (cf. *Mt.*, vi, 9-13). Toutefois « il est peu vraisemblable que Jésus ait transmis cette 'sienne' prière dans des formes différentes ». Il faut donc admettre que l'un des évangélistes, ici Luc, a changé le texte primitif. A vrai dire, Luc n'aurait pas eu assez d'autorité pour se le permettre ; le changement doit remonter à un apôtre, Paul en l'occurrence (p. 307). La preuve en est que dans la cinquième demande *Lc.* a ἁμαρτίας au lieu du ὀφειλήματα de *Mt.* Or « le mot ἁμαρτία ne se trouve pas une seule fois ailleurs dans *Lc.* », tandis qu'il est tout à fait paulinien... Je ne sais quelle concordance a consulté le P. Staudinger pour étayer ses affirmations. De tels enfantillages découragent l'exégète et il ferme le livre sans aller plus loin. Un lecteur moins exigeant pourra glaner ici ou là quelques bons rapprochements avec l'A. T. ou les textes parallèles du N. T.

[M.-E. B.]

L'hymne de jubilation chez les Synoptiques (*Mat.*, xi, 25-30 et par.) a fait l'objet de nombreuses études ces dernières années. Herman Mertens, à son tour, l'a pris comme sujet d'une thèse de Doctorat dont il vient de publier un extrait (2). Le premier chapitre traite de l'authenticité du *logion*. Après avoir exposé l'historique de la question, M. répond rapidement aux objections que l'on a pu élever contre l'authenticité : analogie du *logion* avec *Eccli.*, li, paulinisme et johannisme qu'il dénote, caractère rythmé, etc... Le deuxième chapitre est plus proprement exégétique. Après avoir justement souligné que l'ἐξουσία transmise par le Père au Fils implique à la fois pouvoir et connaissance, M. développe ces deux idées : le pouvoir reçu par le Fils correspond à son intronisation messianique, tandis que la connaissance qu'il donne est essentiellement la révélation du « mystère » du Royaume par excellence, que lui seul connaît, celui de sa filiation divine. Encore que cette conclusion me semble forcée, ce deuxième chapitre apparaît plus solide et mieux construit que le premier, qui reste assez superficiel. Il y manque toutefois une confrontation plus approfondie du texte synoptique avec la pensée johannique, et spécialement avec des textes tels que *Jo.*, xvii, 2-3. Il semble bien que pour saint Jean le « pouvoir » exercé par le Christ sur toute créature est précisément celui de dispenser la « connaissance » de Dieu, principe de vie. Par ailleurs, il est inconce-

(2) Josef Staudinger, *Die Bergpredigt.* In-8° de 360 pp. Wien, Herder, 1957.

(1) Herman Mertens, *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques, Matthieu, xi, 25-30; Luc. x, 21-22* (Pontificia Universitas Gregoriana). In-8° de 80 pp. Gembloux, J. Duculot, 1957.

vable que M. ignore complètement l'article de A. Feuillet, *Jésus et la Sagesse divine d'après les évangiles synoptiques. Le « logion johannique » et l'Ancien Testament*, paru dans *RB.*, 1955, pp. 171-196 (des articles plus récents sont cités et largement utilisés). M. Feuillet avait déjà traité des problèmes étudiés ici par H. Mertens; il l'avait fait, reconnaissons-le, avec une maîtrise, un sens exégétique, une connaissance de l'Ancien Testament, que ne possède pas H. Mertens. Je signale également l'excellent article de P. Winter, *Matthew*, XI, 27 *and Luke*, X, 22 *from the first to the fifth century*, Novum Test., I (1956), pp. 112-148, qui renouvelle entièrement le problème de critique textuelle du *logion*.

[M.-E. B.]

Mgr L. Cerfaux, tout grand exégète qu'il soit, sait parfois oublier le langage technique des spécialistes pour s'adresser aux gens les plus simples. Son petit livre sur *le discours de mission dans l'évangile de saint Matthieu* (1) est une suite de méditations sur les différents thèmes contenus dans ce discours. Le sens exégétique de l'Auteur affleure partout, mais toujours avec beaucoup de discrétion. En fait cependant, les conseils aux missionnaires sont surtout expliqués au moyen d'exemples concrets, tirés de la vie des Saints, spécialement de saint François d'Assise, de saint Benoît Labre et du saint Curé d'Ars. Le tout est écrit dans une langue extrêmement simple, accessible à tous. On appréciera l'insistance avec laquelle Mgr Cerfaux souligne la nécessité pour l'homme de se faire tout petit devant Dieu, d'attendre absolument tout de Dieu. Dans ces pages pleines de fraîcheur et qui rappellent les *Fioretti*, chacun pourra retrouver les valeurs fondamentales du christianisme.

[M.-E. B.]

Dans un petit livre des plus suggestifs, J. M. Robinson a étudié *la conception de l'histoire dans l'évangile de Marc* (2). Pour cet évangéliste, l'histoire est conçue essentiellement dans une perspective eschatologique, comme le déroulement concret d'un combat entre l'Esprit et Satan, combat qui se poursuivra d'ailleurs jusqu'à la Parousie. Cette conception de l'histoire apparaît le plus clairement dans l'introduction de l'évangile, à savoir le récit du baptême et de la tentation. Après les notes très personnelles sur la prédication du Baptiste (pour souligner l'accomplissement des prophéties), les récits du baptême et de la tentation prennent une ampleur cosmique; l'Esprit de Dieu, qui avait une signification eschatologique dans les écrits prophétiques, fait son apparition sur la terre, dans la personne de Jésus, et le pousse au désert pour qu'il puisse y mener son premier combat contre Satan. R. montre ensuite comment un certain nombre de discours du Christ (qu'il appelle les « discours cosmiques ») offrent un lien étroit, pour la forme et la théologie, avec les récits du baptême et de la tentation; ce sont la controverse sur Beelzebul (III, 22-30), les événements qui gravitent autour de la confession de Pierre et de la Tranfiguration (VIII, 27-IX, 15), enfin le discours eschatologique (XIII). Ici encore, l'aspect cosmique et la lutte entre l'Esprit et Satan se laissent facilement percevoir. La même optique commande la rédaction des récits de

(1) Mgr L. Cerfaux, *L'évangile de saint Matthieu. Discours de Mission* (Spiritualité Biblique). In-8° de 148 pp. Tournai, Desclée et C^ie^, 1957. — Prix : 450 francs fr.

(2) James M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums* (Abhandlungen z. Theologie des A. und N. T., n. 30). In-8° de 112 pp. Zürich, Zwingli-Verlag, 1956.

miracles et surtout d'expulsions de démons. A cette occasion, R. souligne très justement combien *Mc* considère l'histoire eschatologique comme une réalité *concrète*, visible, expérimentale : les expulsions de démons et les guérisons sont la preuve sensible de la présence réelle de l'*Eschaton* dans l'histoire, qui tend vers son plein accomplissement. Quant aux controverses de Jésus, soit avec les chefs du peuple, soit avec ses disciples, elles ont pour but d'écarter toute ambiguïté sur l'interprétation historique des événements. — Depuis longtemps, on avait remarqué la portée eschatologique des récits du baptême et de la tentation. Le petit livre de J. M. Robinson, clair, très bien construit, très bien informé aussi, a le mérite de montrer combien l'ensemble de l'évangile prolonge cette perspective eschatologique.

[M.-E. B.]

Actes des Apôtres. — Ce livre est notre principale source d'information pour connaître l'histoire des premiers développements de l'Église; il est donc du plus haut intérêt de déterminer *la valeur historique* des renseignements qu'il nous donne. Après beaucoup d'autres, Étienne Trocmé a voulu se pencher sur ce délicat problème dans un livre (1) qui se recommande par un souci évident d'objectivité. A la suite de Ph. Menoud, il admet que le troisième évangile et le livre des Actes ne formaient à l'origine qu'un seul volume, *Lc.*, XXIV, 50-53 et *Act.*, I, 1-5 ayant été interpolés quand on coupa le livre en deux. On peut donc considérer *Lc.*, I, 1-5 comme un prologue à l'ensemble de l'œuvre et T. en fait une analyse littéraire minutieuse (pp. 41-48 et 125-127) pour essayer de déterminer le dessein et les méthodes de l'auteur « ad Theophilum ». Luc veut écrire un « évangile » racontant le développement de l'histoire du salut depuis Jean-Baptiste jusqu'à Paul. Mais il le fait avec certaines préoccupations apologétiques : justifier le christianisme aux yeux des autorités romaines, et surtout légitimer l'activité apostolique de Paul devant les attaques de ses opposants judéo-chrétiens. D'autre part, une étude de la façon dont Luc utilise l'évangile de *Mc* prépare la section la plus importante : les sources du livre des Actes (pp. 122-214). Cette question est des plus délicates à traiter. T. le sait et il a la sagesse de ne proposer ses propres explications « qu'avec d'expresses réserves » (p. 122). Il admet que Luc, qui fut lui-même compagnon épisodique de Paul, a utilisé une sorte de « diaire » dans lequel l'un ou l'autre des compagnons de Paul avait noté les principales étapes des voyages de l'apôtre. Luc ne s'est pas fait scrupule d'ailleurs soit d'abréger ce diaire, soit de le compléter grâce à ses souvenirs personnels et à d'autres documents qu'il eut à sa disposition (au chap. XV deux sources ont été fusionnées, dont l'une comportait notamment XV, 5-12). Aux chap. I à V, Luc aurait encore utilisé des documents, peut-être d'origine araméenne, qu'il a remaniés profondément en leur ajoutant spécialement les discours de Pierre composés par lui-même à l'aide des formules du kérygme primitif. En définitive, Luc est avant tout un évangéliste qui veut faire œuvre d'édification bien plus qu'œuvre d'histoire. Toutefois, et c'est en cela qu'il veut se distinguer de ses devanciers et spécialement de Marc, il manifeste une certaine prétention au titre d'historien par le souci qu'il a de critiquer les sources qu'il utilise et d'insister sur les détails chronologiques ou topo-

(1) Etienne TROCMÉ, *Le « Livre des Actes » et l'histoire* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuse, n. 45). In-8° de 240 pp. Paris, Presses Universitaires de France, 1957. — Prix : 960 francs.

graphiques. C'est également pour se conformer au genre historique ancien que Luc compose des discours pour illustrer les narrations qu'il donne. Le jugement que l'historien moderne portera sur l'œuvre de Luc sera nuancé. Dans les chap. I à XII des Actes, de nombreux documents anciens et dignes de valeur ont été utilisés, mais le cadre chronologique et géographique semble arbitraire. Au contraire, toute la section proprement paulinienne offre une base solide à l'historien moderne pour reconstituer l'histoire des missions apostoliques de Paul. Ces conclusions de E. Trocmé, on le voit, sont nuancées, comme les analyses qui les motivent. Il sera toujours possible, évidemment, de critiquer tel ou tel point de vue de l'auteur. L'ensemble du livre se recommande par son souci d'objectivité, la finesse de ses analyses et la clarté de ses exposés. Il permettra certainement de « faire progresser sur quelques points l'étude historique de l'œuvre à Théophile » (p. 122).

[M.-E. B.]

Théologie et Institutions du N. T. — *La résurrection du Christ* est un des problèmes majeurs de l'exégèse néotestamentaire. D'une part, en effet, elle se situe au centre même de notre foi chrétienne; mais d'autre part, il est difficile de reconstituer la réalité historique de l'événement par-delà les récits évangéliques qui offrent souvent des divergences en apparence irréductibles. Ces divergences ne mettent-elles pas en question la vérité même des récits sur la résurrection? C'est sur ce problème central que s'est penché Hans Grass (1). Il voulait primitivement traiter le problème d'un point de vue purement spéculatif; mais il s'est aperçu rapidement qu'avant d'étudier le « comment » de la résurrection il fallait reprendre entièrement le problème du point de vue scripturaire. Dans une première partie, il analyse les récits évangéliques selon les méthodes les plus radicales de la *Formgeschichtliche Methode*. Après avoir écarté comme créations de la Communauté chrétienne tout ce qui trahit plus ou moins directement une influence kérygmatique, apologétique ou théologique, il dresse le maigre bilan de ce que l'on peut retenir comme historique : le souvenir d'une apparition du Christ en Galilée, devant le groupe des apôtres avec Pierre comme personnage principal. On ne peut rien retenir de solide des récits concernant la découverte du tombeau vide, ni des récits d'apparitions à Jérusalem racontés par *Lc.* et *Jo.* Heureusement, pour étayer le témoignage peu sûr des évangélistes, nous avons le témoignage de Paul (deuxième partie). Dans sa première lettre aux Corinthiens, il transmet une formule kérygmatique qu'il a lui-même reçue et dont la formulation peut remonter à quelques années seulement après l'événement de la résurrection (*I Cor.*, XV, 3 ss.). Il faut admettre la succession chronologique des apparitions donnée par Paul, mais se garder de tout rapprochement avec les récits synoptiques, trop « légendaires » pour servir à l'histoire. On admettra simplement que *Lc.*, XXIV, 34 (apparition à Pierre) est un écho de *I Cor.*, XV, 5. Dans une troisième partie, H. Grass étudie différents problèmes relatifs aux apparitions. Tout d'abord, s'appuyant sur le témoignage de *Mt.*, XXVIII, 16 ss., de *Jo.*, XXI, 1 ss. et de *Mc.*, XVI, 7, il admet l'antériorité des apparitions en Galilée et reconstitue ainsi les événements de Pâques : après l'arrestation du Christ, tous les disciples s'enfuirent et retournèrent en Galilée, ce qui explique qu'ils ne soient pas mentionnés dans les récits de l'ensevelissement. C'est en Galilée que Jésus leur apparut

1. Hans GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*. In-8° de 304 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1956. — Prix : 22,80 DM.

pour la première fois et leur donna l'ordre de revenir à Jérusalem pour y annoncer sa résurrection. C'est à Jérusalem qu'eurent lieu les dernières apparitions, probablement un certain temps après la Pentecôte (notamment l'apparition aux cinq cents frères dont parle saint Paul). Bien entendu, le thème de la « résurrection le troisième jour » est un thème théologique, dérivé de *Os.*, VI, 2. En effet, il n'y eut jamais de découverte du tombeau vide. L'historicité des récits évangéliques est ici sujette à caution et Paul n'y fait jamais allusion. D'ailleurs, « le caractère corporel de notre résurrection... n'exige pas que notre tombeau soit trouvé vide. C'est nous que Dieu éveille à une nouvelle corporéité, ce n'est pas notre corps décomposé. Il faut en tirer cette conclusion pour la résurrection de Jésus : pour lui également, le caractère corporel de sa résurrection des morts et son identité avec lui-même, selon laquelle ses disciples le virent, n'exigent pas le tombeau vide. Dieu n'a pas eu besoin de rendre le tombeau vide pour accomplir le miracle de Pâques. Dieu a pu donner à Jésus un corps ressuscité sans reprendre les éléments de son corps terrestre » (p. 185). La réalité historique du tombeau vide n'est donc pas une condition *sine qua non* de notre foi en la résurrection corporelle du Christ. On le voit, H. Grass maintient malgré tout le caractère essentiellement physique de la résurrection du Christ et il consacre finalement un long chapitre à montrer comment les apparitions du Christ, spécialement celle à saint Paul, doivent être distinguées soigneusement des expériences pneumatiques et visionnaires éprouvées par les premières communautés chrétiennes. — Nul ne contestera le sérieux avec lequel est menée l'enquête de G. On lui sera reconnaissant en particulier d'avoir souligné combien le témoignage de Paul était important pour établir la réalité de la résurrection corporelle du Christ. Mais son attitude à l'égard du témoignage des évangiles souffre d'une hypercritique irrecevable. Il est vrai que, d'un point de vue purement théologique, on pourrait concevoir une résurrection physique du Christ sans tombeau vide : la résurrection de la quasi-totalité des fidèles sera-t-elle autre chose qu'une « re-création » du corps dont les éléments primitifs se seront à jamais perdus dans le *Cosmos?* Et que sait-on de la véritable nature des corps ressuscités et glorieux? Mais si le corps crucifié du Christ était demeuré dans son tombeau, est-il concevable que les Juifs n'aient pas tout fait pour le retrouver (et ne l'aient pas retrouvé effectivement) lorsque les apôtres commencèrent à prêcher la résurrection de leur Maître? La découverte du corps du supplicié n'aurait-elle pas mis un terme définitif à la prédication apostolique, même compte tenu du fait des apparitions, que l'on aurait alors prises pour affirmations mensongères? D'ailleurs, de quel droit mettre en doute l'historicité substantielle de *Mc.*, XVI, 1-8? Sans doute, le récit comporte un certain nombre de traits, comme l'apparition de l'Ange, qui peuvent être le fait d'un genre littéraire déterminé; mais est-ce une raison suffisante pour éliminer la valeur historique de l'ensemble du récit? H. Grass se montre moins hypercritique lorsqu'il sauvegarde la réalité substantielle des apparitions en Galilée (*Mt.*, XXVIII, 16 ss.; *Jo.*, XXI, 1 ss.); ces deux récits comportent cependant bien des traits « légendaires » ou théologiques, au dire de G., mais ils vont dans le sens de sa thèse! Il me semble également que G. nie un peu trop vite l'authenticité de *Lc.*, XXIV, 12 (visite de Pierre au tombeau), qui offre cependant des notes littéraires typiquement lucaniennes. Si l'on en croit R. Leaney (*New Test. St.*, II, 1955-56, pp. 110-114), *Lc.* et *Jo.* reprendraient ici une tradition indépendante de *Mc.*, et nous aurions donc deux traditions différentes pour attester les récits du tombeau vide. Quant à la question de la priorité des apparitions en Galilée, les arguments sur lesquels

s'appuie G. sont fragiles. En particulier, s'il est vrai de dire que *Lc.*, v, 1-11 et *Jo.*, xxi, 1-13 dépendent d'une source commune, largement remaniée par l'un et l'autre évangéliste, je ne crois pas que le récit primitif ait été un récit d'apparition; c'était un récit de vocation, avec insistance spéciale sur la vocation de Pierre (comparer *Jo.*, xxi, 19 et *Lc.*, v, 10-11). D'autre part, G. élimine le témoignage de *Lc.* et de *Jo.* en faveur des apparitions à Jérusalem avec une facilité déconcertante. La reconstitution que H. Grass donne des événements de Pâques est ingénieuse; je doute cependant qu'elle fasse justice aux textes évangéliques.

[M.-E. B.]

L'étude de Erich Grässer sur *le problème du retard de la Parousie dans les évangiles synoptiques et les actes des apôtres* (1) fut présentée comme dissertation devant la Faculté de Théologie de la Philipps-Universität de Marburg/Lahn, en 1955. Le problème envisagé est celui-ci : certaines paroles du Christ annoncent le retour du Fils de l'Homme et l'avènement du Royaume de Dieu pour un avenir immédiat; d'autres au contraire repoussent cet avènement dans un avenir éloigné, sinon indéterminé. Comment concilier cette antinomie? La réponse donnée par Erich Grässer, fidèle disciple de Bultmann, est celle-ci : Jésus avait attendu et annoncé sa Parousie pour un avenir immédiat. En fait, cette Parousie ne s'est pas produite. Tous les textes qui supposent plus ou moins implicitement un retard de la Parousie ont été, soit remaniés, soit créés par la première génération chrétienne afin de légitimer ce retard. La thèse de G. se compose de deux parties. Dans la première (pp. 3-75), il s'efforce de démontrer que Jésus avait attendu et annoncé sa Parousie pour un avenir immédiat. Ceci ressortirait clairement de textes tels que *Mc.*, i, 9-11; i, 15; *Lc.*, x, 18; *Mc.*, viii, 38; *Mt.*, xxiv, 37, etc... On pourrait objecter les textes dans lesquels Jésus annonçait à l'avance sa mort et sa résurrection. En fait, ces textes apparaissent plutôt comme des *vaticinia ex eventu*, car la fuite des disciples après la mort du Christ laisse à penser que l'événement les a pris complètement au dépourvu. D'ailleurs, par-delà les remaniements de la tradition primitive, on peut encore se rendre compte que l'entrée à Jérusalem au jour des rameaux devait signifier primitivement la première étape d'une Parousie victorieuse (cf. *Mc.*, xi, 10; *Lc.*, xix, 11; et l'épisode de la purification du Temple). Quant au récit de la Cène, il ne comprenait primitivement que des textes comme *Lc.*, xxii, 14-18; *Mc.*, xiv, 25; *Mt.*, xxvi, 29 : il n'y était pas question d'un rite sacramentel devant se répéter dans un « temps intermédiaire » supposé entre la mort du Christ et sa Parousie, mais seulement de l'établissement imminent du Royaume de Dieu. Jésus a donc attendu et annoncé sa Parousie pour un très proche avenir; pour lui, il ne saurait être question de « retard » de la Parousie. Ce point étant admis, tous les développements de la deuxième partie deviennent relativement faciles : on devra attribuer à la prédication chrétienne tous les textes qui font allusion à un retard de la Parousie. On écartera comme inauthentiques les textes dans lesquels Jésus semble dans l'ignorance du Jour (*Mc.*, xiii, 32; *Act.*, i, 6), de même que les paroles du Christ ou les paraboles qui recommandent la vigilance. On devra également considérer comme des créations (ou des « réinterprétations ») de la première génération

(1) Erich Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Beihefte z. *ZNW.*, 22). In-8° de viii-236 pp. Berlin, Töpelmann, 1957. — Prix : 34 DM.

chrétienne des paroles telles que *Mc.*, IX, 1 (la Parousie est déjà reportée à la fin de la génération présente), les diverses paraboles sur la croissance du Royaume, le discours eschatologique dans son ensemble (sauf *Mc.*, XIII, 28-29), etc. Dans tous ces *logia* se manifeste le souci de justifier le retard de la Parousie. Ce souci apparaît déjà sensible dans les sources évangéliques antérieures même à *Mc.*, mais il s'épanouit dans l'œuvre de *Lc.* (évangile et Actes), pour qui Jésus n'est pas venu instaurer le « temps de la fin » mais un temps soumis encore au développement de l'histoire. — Cette thèse d'Erich Grässer est remarquablement claire et bien construite. Sa solidité toutefois repose entièrement sur les conclusions de la première partie. Il n'est pas question ici de reprendre en détail tous les arguments invoqués par l'Auteur, d'autant plus qu'il procède souvent (trop souvent!) en s'appuyant simplement sur l'autorité d'auteurs tels que Bultmann, Käsemann, Kümmel (cf. spécialement la courte discussion sur l'interprétation de la Cène). S'il est certain que Jésus a annoncé, d'une part la venue imminente du Royaume de Dieu, d'autre part la Parousie du Fils de l'Homme, il ne semble pas prouvé qu'il ait considéré les deux événements comme simultanés. D'une façon plus générale, il semble illusoire de vouloir résoudre un problème aussi délicat que celui de l'enseignement eschatologique du Christ sans procéder auparavant à une étude approfondie de l'attente eschatologique juive au temps du Christ. Il est certain que de nombreux textes prophétiques annonçaient un renouvellement du monde sous l'influence de la Parole de Dieu ou de l'Esprit de Dieu; ces conceptions sont encore vivantes dans les textes de Qumrân. Pourquoi dès lors les textes évangéliques présentant l'avènement du Royaume comme Parole de Dieu semée dans les cœurs ou comme effet de l'Esprit de Dieu ne représenteraient-ils pas la pensée authentique du Christ?

[M.-E. B.]

Dom Jacques Dupont a édité à part un article paru dans la revue *L'Orient Syrien*, I (1956), fasc. 3 et 4, sur la question de savoir *si Jésus lui-même a donné aux Douze le nom d'apôtres* (1). Il y a cinquante ans, Mgr Batiffol avait déjà répondu par la négative (cf. *RB.*, 1906, pp. 520-532); mais K. H. Rengstorf, dans le *Theologisches Wörterbuch* de Kittel, ayant adopté une position un peu différente, dom Dupont a jugé qu'il était utile de réexaminer les textes du N. T. Il analyse d'abord les lettres de Paul et certains passages des Actes pour préciser le concept même d'apôtre et les deux conditions essentielles qu'il suppose : avoir été témoin de la résurrection et avoir reçu une mission spéciale du Christ. Puis il entreprend une critique serrée des passages évangéliques contenant le terme d'apôtre, spécialement de *Lc.*, XI, 49, seul texte où le mot soit mis dans la bouche du Christ. La conclusion est négative : s'il faut maintenir que le Christ a lui-même institué le collège des Douze et « envoyé » les Douze en tournée de prédication, rien ne permet de penser que le Christ lui-même a donné aux Douze le nom d'apôtres, comme une désignation qui leur serait propre. Cette étude se recommande par la clarté de son exposé et la précision de ses analyses littéraires; on en acceptera donc sans difficulté les conclusions qui, au fond, ne sont pas tellement éloignées de celles que Rengstorf lui-même avait proposées dans l'article cité plus haut.

[M.-E. B.]

(1) Dom Jacques DUPONT, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?* In-8° de 48 pp. Bruges, Éditions de l'Abbaye de Saint-André; Louvain, E. Nauwelaerts, 1956.

Le Père Humbert Bouëssé, professeur de Théologie dogmatique au Studium dominicain de Saint-Alban-Leysse, vient de publier un excellent livre sur le *Sacerdoce chrétien* (1). Après avoir étudié, à la lumière de la Bible, le thème du sacrifice sous la loi de nature, puis celui du sacerdoce lévitique, il nous parle longuement du sacerdoce du Christ (à la lumière spécialement de l'épître aux Hébreux), dont il trouve le fondement dans le fait même de l'union hypostatique. Il détermine ensuite les caractéristiques essentielles du sacerdoce ministériel des évêques, puis de celui des prêtres, pour terminer par le sacerdoce des fidèles. Ce livre, « fruit de plus de trente années de réflexion et d'études sur le Sacerdoce de Jésus-Christ » (p. 9), constitue une synthèse magistrale. On se plaît à en souligner l'inspiration profondément biblique, la clarté des distinctions théologiques nécessaires, comme aussi la profonde piété et l'amour du Sacerdoce qui illuminent toutes ces pages. Les biblistes seront peut-être un peu réticents devant la présentation de certains thèmes : l'Homme-Dieu offre son sacrifice expiatoire dès l'heure de l'Annonciation, grâce aux lumières de la vision face à face et de la science infuse (p. 87); l'onction Royale du Christ fut effectuée par l'union hypostatique (p. 94) et non par le don de l'Esprit au baptême (cf. *Act.*, x, 38). Mais ce sont là différences de perspectives qui n'altèrent en rien l'unité fondamentale des données bibliques et théologiques, celles-ci étant naturellement plus élaborées. Je voudrais m'arrêter plus longuement sur un problème délicat qui, jusqu'ici, n'a pas été traité par les théologiens. A propos du sacerdoce royal des fidèles, le Père Bouëssé, reprenant les données néo-testamentaires, montre fort bien qu'il ne s'agit pas d'un sacerdoce sacramentel, mais d'un sacerdoce spirituel consistant dans la sainteté de la vie offerte à Dieu (p. 170 s.). D'après la *Prima Petri*, qui reprend d'ailleurs les données fondamentales de *Ex.*, xix, 6 (conclusion de l'Alliance ancienne), cette sainteté est conçue essentiellement comme une *obéissance* à la vérité (i, 22), c'est-à-dire comme le sacrifice de sa propre volonté à la volonté de Dieu, exprimée dans la Loi. Mais, toujours d'après la *Prima Petri*, cette sainteté fondamentale (i, 22) en quoi va consister le culte spirituel (ii, 5), véritable sacrifice de la volonté propre (i, 22), est produite en nous par la Parole de Dieu (ici la prédication apostolique) reçue dans l'âme et produisant ainsi notre nouvelle naissance (i, 23 s.). C'est donc la Parole de Dieu qui effectue notre sanctification et qui est, en conséquence, au principe de notre sacrifice spirituel. Ce thème n'est pas propre à la *Prima Petri;* on le trouve encore dans *Jac.*, i, 17-27 et il fut certainement utilisé par saint Jean (cf. *Jo.*, i, 12-13; xv, 3; xvii, 17-18). Il ne faut donc pas considérer la Parole de Dieu (ou la Vérité) comme présentant simplement, de l'extérieur, l'objet de la foi; elle est une puissance de vie agissant en chacun des chrétiens; elle est, par elle-même et en dehors de l'action proprement sacramentelle, un puissant moyen de sanctification. On voit dès lors la double conséquence que l'on peut tirer de ce fait : 1) Il existe un lien étroit entre le sacerdoce spirituel des fidèles et le ministère de la Parole de Dieu, confié à l'évêque. 2) Ce ministère de la Parole, immédiatement ordonné à la sanctification des fidèles, doit faire partie intégrante du sacerdoce ministériel. Ce n'est probablement pas un hasard si l'auteur de l'épître aux Hébreux, au début de son traité sur le « sacerdoce » du Christ, présente le Fils de Dieu comme l'instrument ultime des révélations divines (i, 2), et le Père Bouëssé a lui-même noté, à la suite du Père de Vaux, que le prêtre en Israël

(1) Humbert Bouëssé, O. P., *Le Sacerdoce chrétien* (Textes et Études Théologiques). In-8° de 210 pp. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1957. — Prix : 96 frs. b.

avait pour fonction, non seulement d'offrir les sacrifices, mais encore de communiquer au peuple les décrets de Dieu (p. 56). On peut même ajouter que cette dernière fonction fut de tout temps l'apanage exclusif du sacerdoce, tandis qu'à l'origine l'offrande des victimes était effectuée aussi par des laïcs. La théologie catholique, en réaction contre les exagérations du protestantisme, a considéré le sacerdoce ministériel trop exclusivement en fonction du seul ordre sacramentel. Il me semble qu'il serait possible d'élaborer toute une théologie de la Parole de Dieu (Parole sanctificatrice, toute imprégnée, par elle-même, de la puissance de l'Esprit), qui permettrait de revaloriser une des parties intégrantes du Sacerdoce chrétien.

[M.-E. B.]

Dans le volume consacré à la mémoire du Cardinal I. A. Schuster, Dom Stanislas Llopart a publié une longue étude concernant l'influence qu'aurait eue *la liturgie de la veillée pascale aux temps apostoliques* sur la formation d'un certain nombre d'écrits du Nouveau Testament (1). Dans un premier chapitre, il souligne l'ordonnance liturgique et pascale de la catéchèse apostolique, telle qu'elle apparaît dans les évangiles synoptiques et dans les écrits johanniques. Un deuxième chapitre est consacré à ce que l'Auteur appelle les « épîtres festales » de saint Paul, c'est-à-dire les lettres que l'apôtre aurait envoyées à l'occasion de la fête de Pâques : *I Cor.*, *Rom.*, *Eph.* et *Col.* Dans un troisième chapitre enfin, il analyse longuement la liturgie pascale telle qu'elle est représentée dans la *Prima Petri*. Les idées développées dans ces différents chapitres ne sont pas toutes nouvelles. Dom Llopart reprend et utilise largement, par exemple, les travaux de Ph. Carrington touchant l'influence du calendrier liturgique sur la formation de l'évangile de Marc, ceux de O. Cullmann sur les tendances sacramentaires du quatrième évangile, la thèse de A. Jaubert concernant la date de la dernière Cène et les particularités du calendrier utilisé par les Esséniens. Il est dommage toutefois qu'il n'ait pu utiliser les remarquables analyses contenues dans le commentaire de E. Selwyn sur la *Prima Petri* (cf. la remarque p. 99, note 2), qui s'étendent en fait à tous les écrits du N. T. et font une si large place à la catéchèse baptismale primitive. J'ajoute cependant que, grâce à ses recherches personnelles, dom Llopart retrouve en partie les analyses de E. Selwyn; on s'en rendra compte en comparant les tableaux synoptiques contenus dans les volumes de ces deux auteurs. Dans l'ensemble, les conclusions de Dom Llopart me semblent valables (2), et je crois aussi que la liturgie pascale primitive exerça une influence très profonde sur la catéchèse apostolique primitive, et donc aussi sur la rédaction de nos évangiles et sur les lettres des apôtres. Dans une vigoureuse synthèse, l'Auteur a su le mettre en évidence, en utilisant avec fruit les analyses de ses prédécesseurs et ses propres analyses. Je me demande cependant s'il n'a pas parfois cédé à la tentation de *tout* considérer, *à priori*, sous le point de vue « catéchèse baptismale ». Prenons par exemple le cas de ce que M. Vaganay a appelé le « livret

(1) Dom Estanislau M. Llopart, *La Protovetlla Pasqual Apostòlica. Contribució a l'estudi dels seus testimonis literaris* (extrait de : Liturgica 1, Cardinali I. A. Schuster *in memoriam*). In-8° de 138 pp. Abbaye de Montserrat, 1956.

(2) Je constate avec plaisir que, sans avoir eu connaissance de nos travaux respectifs, Dom Llopart et moi aboutissons à des résultats semblables, grâce à des analyses qui se recouvrent en partie. Cf. spécialement mon article : *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri. I. Son influence sur Tit., I Jo. et Col. RB.*, 1956, pp. 182-208.

hors série » de *Lc.*, IX, 51-XVIII, 14. Dom Llopart affirme qu'il présente l'aspect d'un recueil de catéchèse catéchuménale (p. 30). Pour le prouver, il divise cette section selon le schéma suivant : Invitation, vocation chrétienne (IX, 51-XI, 13), premiers exorcismes (XI, 14-XIII, 9), seconds exorcismes (XIII, 10-XVIII, 14). On pourra cependant s'estimer peu convaincu par cette division assez arbitraire et trop lâche! Il est vrai que certains éléments du début pourraient s'interpréter en fonction d'une catéchèse pré-baptismale : vocation et mission (IX, 51-X, 24), enseignement sur l'amour du prochain (X, 25-37), sur l'oraison dominicale (XI, 1-13), et en fonction des cérémonies d'exorcisme (XI, 14-32; XIII, 10-35; XIV, 1-24). Mais le reste? De toute façon, il aurait fallu insister sur d'autres faits plus significatifs, comme le rapprochement entre *Lc.*, XII, 29-33 et *I Petr.*, I, 4, 13 (signalé seulement p. 95, note 195*b*) ou entre *Lc.*, X, 21-24 et *I Petr.*, I, 10-12. D'une façon générale, les développements sur les évangiles synoptiques m'ont paru la partie la moins solide de la thèse. Au contraire, on tirera profit des analyses concernant le quatrième évangile et les épîtres de Paul et de Pierre. Ainsi l'étude de Dom Llopart devra être consultée par tous ceux, et ils sont de plus en plus nombreux, qui veulent interpréter les livres du Nouveau Testament en fonction de la catéchèse et de la liturgie baptismales des temps apostoliques.

[M.-E. B.]

Dans un petit volume bien documenté, Francesco Delpini a étudié *le divorce et la séparation des conjoints dans le droit romain et dans la doctrine de l'Église jusqu'à la fin du V^e siècle* (1). L'ouvrage est divisé en trois parties : mariage et divorce dans le droit romain, droit ecclésiastique relatif au mariage des origines jusqu'à saint Augustin, influence du droit ecclésiastique sur le droit romain. A l'encontre du droit romain, qui permettrait le divorce en certaines circonstances, la doctrine de l'Église, telle qu'elle ressort du Nouveau Testament, des décisions conciliaires et des écrits des Pères de l'Église, n'a jamais varié : si la séparation des conjoints est permise, spécialement pour cause d'adultère (comme saint Paul l'avait déjà admis), le divorce au contraire et le remariage des conjoints séparés n'a jamais été toléré par l'Église, dont la législation en cette matière influença profondément le droit romain, surtout au temps de Justinien. Dans les pp. 39 à 46, D. examine brièvement les textes du N. T. relatifs à l'indissolubilité du mariage, spécialement *Mt.*, V, 32 et XIX, 9. Sans discuter à fond le problème posé par l'addition matthéenne (« hormis le cas de fornication »), en examinant toutefois les diverses solutions proposées, l'Auteur adopte celle de Palmieri (*Tractatus de matrimonio christiano*, Roma, 1880, p. 178), selon lequel le Christ voudrait dire : « Celui qui répudie sa femme sans qu'elle soit coupable d'adultère est responsable de l'adultère de sa femme si celle-ci se remarie. Au contraire, si quelqu'un répudie sa femme coupable d'adultère, il n'est pas responsable de l'adultère que pourrait commettre sa femme... » (p. 41). Ce petit livre intéressera les spécialistes du Droit canonique plus que les exégètes.

[M.-E. B.]

(1) Francesco Delpini, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V* (Scrinium Theologicum, V). In-8° de 140 pp. Torino, Marietti, 1956. — Prix 1000 lires.

Archéologie Biblique. — Dans un beau volume intitulé « Archéologie Biblique » (1), G. E. Wright a utilisé les découvertes archéologiques pour illustrer la Bible à la fois au point de vue historique et au point de vue religieux. L'archéologie, entendue au sens large de science des monuments et des documents du passé, ne peut pas prouver que la Bible est « vraie », mais elle restitue le milieu historique et culturel dans lequel la foi biblique s'est exprimée et s'est développée. Le plan de l'exposé est donc celui de l'histoire. Les quatorze chapitres du livre couvrent, après les questions de méthode, toutes les périodes depuis la préhistoire jusqu'à l'expansion de l'Église dans le monde. Cet exposé chronologique est interrompu par deux chapitres statiques, l'un sur l'originalité de la religion israélite et son opposition à celle de Canaan, l'autre sur les aspects de la vie quotidienne en Israël. Le premier est inséré après la période des Juges, l'autre à la fin de la monarchie. L'information de l'auteur est remarquable, bien que son érudition se fasse discrète : il y a très peu de notes au bas des pages et les indications bibliographiques qui sont données à la fin de chaque chapitre ne renvoient, sauf de rares exceptions, qu'à des travaux en langue anglaise, accessibles aux lecteurs que l'auteur voulait atteindre. Les jugements portés sont raisonnables. Je pourrais sans doute discuter certaines positions de détail, j'aime mieux dire mon complet agrément avec l'ensemble de la présentation et louer l'esprit dans lequel elle est faite : le respect des textes et des documents archéologiques, la loyauté avec laquelle ils sont utilisés, l'attention donnée aux valeurs humaines et surtout à la valeur religieuse dans la Bible. Le style est clair et aisé. Le texte est accompagné de 220 illustrations bien choisies et bien reproduites et il y a 8 cartes, empruntées au *Westminster Atlas*. C'est un livre excellent, dont la lecture aidera très efficacement à une meilleure intelligence de la Bible. L'ouvrage est destiné à un large public et le succès immédiat qu'il a trouvé en Amérique dès sa mise en vente (il a été aussitôt réimprimé) prouve que l'auteur a atteint son but. Mais les spécialistes eux-mêmes trouveront à sa lecture agrément et profit.

[R. de V.]

Un petit livre sur *les fouilles en Palestine et en Syrie* a été publié par A. Jirku (2). Après un court chapitre sur la chronologie et un chapitre plus long sur l'histoire des fouilles, l'auteur expose successivement ce que ces fouilles ont apporté pour l'histoire de la Syrie-Palestine, la culture matérielle et la culture intellectuelle dont elles rendent témoignage, l'art, les coutumes funéraires, les figures et objets de culte. L'auteur ne considère que ce qui est antérieur à la période grecque. L'exposé se réduit souvent à des énumérations, qui ne sont d'ailleurs pas complètes. Il y a des lacunes plus graves : rien sur les fortifications (en dehors de quatre lignes sur les portes), ni sur les industries, pas même sur la céramique, bien qu'on ait dit, p. 4, l'importance des « vieux pots » pour la chronologie; rien non plus sur les sanctuaires. L'histoire des fouilles s'arrête avant la reprise des travaux à Jéricho (cependant une allusion y est faite, p. 69), avant les fouillles de Ḥaṣor et des environs de Béershéba; les campagnes de l'Oriental Institute à Megiddo

(1) G. E. Wright, *Biblical Archeology*. In-4° de 288 pp., 220 fig. et 8 cartes. Philadelphia, U. S. A., The Westminster Press, et Londres, G. Duckworth, 1957. — Prix : en Angleterre 84 shil.

(2) A. Jirku, *Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien*. In-8° de 102 pp. et 20 pl. Halle, Niemeyer, 1956. — Prix : DM 17.

sont simplement oubliées dans la présentation d'ensemble, bien qu'on s'y réfère plusieurs fois dans la suite. Il y a quelques opinions téméraires : le Chalcolithique supérieur de Palestine est influencé par Djemdet-Naṣr, p. 26; « pour l'époque 1750-1600, les fouilles n'ont pas grand-chose à nous dire », p. 29; on a trouvé à Atchana un « fragment » d'une inscription d'Idrimi, p. 47; l'ossuaire rectangulaire de Ḥedeira, qui a 40 cm de long, est appelé un « sarcophage », p. 77; les « autels » de Beisân (les modèles de sanctuaires) sont des « produits philistins », p. 89. Le volume se termine par vingt planches, qui groupent près de 150 photographies, dont beaucoup sont malheureusement trop petites et peu claires. Le livre sera cependant utile comme rapide introduction dans un domaine que beaucoup de biblistes ignorent encore.

[R. de V.]

Le nº 8 des *Cahiers d'archéologie biblique* de M. André Parrot traite de *Babylone et l'Ancien Testament* (1). En des oracles fulgurants, alors que Babylone était encore dans tout l'éclat de sa souveraine puissance, Isaïe, XIII s. et Jérémie, L s., avaient prédit qu'elle serait anéantie sans retour et transformée pour jamais en un désert lugubre. Si radical fut l'accomplissement du décret de Yahvé, que pendant de longs siècles il devint impossible de discerner le site exact de l'orgueilleuse cité dans le gigantesque chaos des monticules de poussière d'où émergeaient à peine quelques lambeaux informes de murailles en briques disloquées : fantômes hallucinants auxquels les rares voyageurs aventurés dans cette solitude hostile tentaient vainement d'accrocher le souvenir de la Tour de Babel. Au cours du XIXe siècle, quelques ébauches de fouilles furent plus dévastatrices que scientifiques, et c'est seulement en 1899 que la *Deutsche Orient Gesellschaft* inaugura l'investigation méthodique poursuivie jusqu'à 1917, sous la direction éclairée de l'architecte Robert Koldewey. Les résultats furent brillants, mais, consignés dans de grandes publications techniques, ils demeuraient peu accessibles au commun des lecteurs cultivés. Interrompue par la première guerre mondiale, la mission n'a pas été reprise. Or, depuis quarante ans les déprédations utilitaires et plus encore l'action néfaste des agents atmosphériques accentuent rapidement la ruine irrémédiable des architectures de briques remises au jour naguère. Le public de langue française et les biblistes en particulier accueilleront donc avec reconnaissance l'excellent petit livre où M. Parrot, avec sa compétence notoire d'archéologue, d'historien et d'exégète, esquisse à leur profit *L'exploration de Babylone* (pp. 1-49) et les phases millénaires de son histoire considérée surtout dans ses rapports avec l'*Anc. Testament* (pp. 50-117). Des « tableaux chronologiques et synoptiques » et une « bibliographie sommaire », mais très à jour, complètent le charme et l'utilité de cette élégante publication.

[V.]

Proche-Orient ancien. — C'est une véritable *histoire du nomadisme syrien* que J.-R. Kupper nous présente dans son exposé monumental (2). Il ne se contente

(1) In-12 de 141 pages avec 54 fig. et VIII planches h. t. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1956. — Prix : 6,25 fr. suisses.

(2) J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. CXLII). In-8º de XXXII-283 pp. Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1957. — Prix : 750 fr.

pas de faire appel aux lettres de Mari, mais dépasse largement cette époque pour suivre les multiples péripéties des tribus nomades issues du grand désert syrien depuis la plus haute antiquité. Son exposé bourré de textes et de références ne peut être résumé; il apporte une foule de renseignements dûment contrôlés sur ces tribus toujours en mouvement. La première étudiée, celle des Ḫanéens, est dispersée sur un vaste territoire. C'est elle qui s'en va razzier Šubat-Enlil, ville à identifier avec Chagar Bazar (site fouillé par M. Mallowan). Au passage, Kupper discute le sens de *nawūm* « campement » (hébreu *nwh*), *sugâgu* « moqtar du clan », *gâyûm* « clan ou tribu » (hébreu *goy*; arabe *qaum*, d'où le français « goum »). L'institution appelée *têbibtum* « purification » comportait une cérémonie religieuse ayant pour but de purifier les assistants avant de les inscrire sur les rôles de l'armée ou de procéder à la redistribution des terres. Kupper en rapproche l'année jubilaire des Hébreux. Cette institution, propre à Mari, fut pratiquée surtout sous le règne de Šamši-Addu. Quant à l'arrivée des Ḫanéens, elle se rattache à la grande migration des populations ouest-sémitiques. Le dieu El intervient le plus souvent dans les noms théophores. Les Ḫanéens semblent avoir appris à connaître le cheval par leurs contacts avec les Ḫurrites. Le souvenir du pays de Ḫana persista jusqu'à la fin du deuxième millénaire.

Le second groupe, celui des Benjaminites, est particulièrement turbulent. Ils commencent à se sédentariser au nord de Mari et portent des noms en majorité de frappe ouest-sémitique. Ils ont leurs pâturages aux pays de Iamhad, de Qatna et d'Amurru, c'est-à-dire sur le pourtour occidental du Croissant fertile, depuis Alep jusqu'au sud de l'Oronte moyen. Ils sont très actifs dans la région de Harran. La migration d'Abraham se situe bien dans ce flux et reflux incessant de populations en marche (p. 79). Le *dāwīdūm* des Benjaminites désignait d'abord le chef, le général; puis l'expression « tuer le *dāwīdūm* » en est venu à signifier « remporter la victoire ». Kupper rappelle à ce propos les rapprochements qui ont été faits avec le nom du roi David et avec une ligne de la stèle de Méša. Le troisième groupe, celui des Sutéens, est connu depuis longtemps; leurs razzias sont très redoutées; un de leurs raids est mené contre Tadmer (Palmyre) et Našala (Qaryateïn). On en rapproche les *Swtw* des textes égyptiens d'exécration (cf. aussi *Num.*, XXIV, 17). Le roi Idrimi passa chez eux avant de gagner le pays de Canaan. Un soldat sutéen est mentionné sur une tablette de Ta'annak. Les textes plus récents les associent avec les Aḫlamu d'abord, les Araméens ensuite. Un officier du palais de Mari s'appelait Aḫlamu. Après A. Dupont-Sommer, Kupper reprend l'étude des origines des Aḫlamu et des Araméens. Ces derniers apparaissent déjà à Ras Shamra; les textes assyriens qualifient les Aḫlamu d'Araméens. Ils exercent une forte pression en Syrie du Nord dès le temps de Téglat-Phalasar I. On compte une cinquantaine de tribus araméennes. Si les Sutéens, les Aḫlamu et les Araméens ont apparu à des époques différentes, ils ont par la suite coexisté.

Quant aux Amorrhéens, originaires du pays d'Amurru (*Martu*, en sumérien), ce sont aussi des nomades issus de la grande steppe syrienne. Leur présence est signalée jusqu'à Hasor de Nephtali. Ils se manifestent depuis le temps de Fara jusqu'à la fin de la première dynastie babylonienne; ils finissent par se fondre dans la population locale. Kupper cherche à préciser la signification de titres comme celui de « père du pays d'Amurru » porté par des rois de Babylone, ou ceux de « vizir des Amorrhéens », *PA. Martu* et *GAL. Martu*, officiers supérieurs. Le dieu Amurru n'apparaît que sous les rois de la troisième dynastie d'Ur. Un autre groupe se manifeste ensuite, celui qui est représenté par les noms ouest-sémitiques

attestés dès le temps de la première dynastie de Babylone. Il constitue une phase nouvelle dans le mouvement sans fin qui pousse les tribus hors du désert syrien. Ils prennent la place des *Martu*, avec lesquels ils seront naturellement confondus assez souvent. Le dernier groupe étudié est celui des Ḫabiru; le nom n'est pas une désignation ethnique, mais un appellatif dont on ignore encore l'origine; il s'agit le plus souvent de bandes guerrières, opérant parfois au service des princes (1). Au temps de Mari, ils sont issus des groupements ouest-sémitiques en marche sur les lisières du Croissant Fertile. C'est à ce titre qu'ils figurent dans l'étude des tribus nomades. Grâce au labeur acharné de M. Kupper, l'histoire de toutes ces tribus apparaît désormais dans une meilleure lumière.

[R. T.]

On connaît depuis longtemps les villes mortes de la Syrie du Nord, mais elles n'avaient guère été examinées jusqu'à présent que du point de vue de l'architecture religieuse. Chargé pendant quelques années des travaux de restauration du célèbre couvent de Saint-Siméon, M. Tchalenko s'est intéressé à l'ensemble de cette région, et c'est une géographie humaine complète qu'il nous en donne dans ses *Villages antiques de la Syrie du Nord* (2). Il commence par une description précise des conditions naturelles qui ont permis un développement brillant bien que momentané. C'est d'abord un climat méditerranéen de nuance sèche où la forêt, si elle a jamais existé, ne s'est pas reconstituée. C'est surtout un fond rocheux de calcaire fortement karstique où la terre végétale ne s'est jamais formée que dans de très petites plaines intérieures. C'est là seulement qu'est possible une vie paysanne indépendante, et ces plaines, ou du moins les principales, montrent des traces d'habitation dès la plus haute antiquité et n'ont jamais été tout à fait abandonnées. Mais il est également possible de faire pousser des oliviers dans les chaos de rochers; et, si les conditions sont favorables au commerce et au mouvement de la main-d'œuvre saisonnière, cette monoculture peut être d'un bon profit. C'est ce qui est en train de se rétablir de nos jours et l'A. a pu observer très utilement le mouvement de recolonisation des massifs calcaires situés entre Alep et l'Oronte.

Dans l'antiquité, ce mouvement se fit à partir d'Antioche, bien que les communications soient moins faciles de ce côté que vers l'Est. Divers indices le montrent, dont le plus fort est l'abandon soudain de la région à partir de la conquête arabe, en pleine prospérité et sans la moindre trace de destructions de guerre. C'était donc bien le marché d'exportation qui avait suscité et soutenu la prospérité du pays, et l'arrêt des relations maritimes lui fut fatal. Il en est résulté que les constructions n'ont jamais resservi et sont donc restées en grande partie debout, ce qui permet d'en rétablir aisément non seulement le plan mais tout l'ensemble. Ajoutons que des inscriptions permettent de dater un bon nombre d'entre elles. Des conditions aussi favorables au travail archéologique ne se rencontrent peut-être nulle part ailleurs dans toute l'étendue de l'empire romain, et l'étude de M. T. leur doit un très grand intérêt.

(1) Je signale que la tablette de Rîm-Sin, citée p. 251, se trouve à présent dans la collection de l'École Biblique.

(2) Georges Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine* (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque Archéologique et Historique, tome L). In-4°, 1 vol. texte de 442 pp., 1 vol. de 212 planches; 1 vol. d'appendices et index à paraître. Paris, Geuthner, 1953.

On y trouvera d'abord une série de plans de villages. Puis les plans et les reconstitutions d'habitations humbles ou modestes par leurs dimensions, auxquelles la technique locale de la pierre de taille donne seule une certaine allure monumentale. T. remarque à ce propos que la population d'arboriculteurs était inoccupée pendant une grande partie de l'année, et que le travail de la pierre, basé sur de très anciennes traditions, pouvait être pour elle un second métier, comme on le voit encore. Elle sut y mettre un fini dans l'exécution et une justesse de proportions qui donnent à ses constructions une véritable élégance.

A travers l'évolution des bâtiments, on peut suivre celle de la société. L'initiative des plantations vint, à la fin du Ier siècle, de propriétaires latins ou latinisés dont T. décrit les tombeaux monumentaux et les habitations d'un goût très classique. Il ne s'agit d'ailleurs pas de *latifundia* mais de domaines moyens, peut-être des concessions faites sur un *ager publicus* jusque-là inutilisé. Ce sont peut-être ces propriétaires qui font élever, sur les sommets, des temples d'une formule tout à fait classique elle aussi. Une population d'ouvriers ou de petits tenanciers habite des maisons très médiocres. Au IVe siècle, la société évolue. A côté de villas d'une certaine ampleur apparaissent des habitations plus petites mais bâties avec le même soin : la maçonnerie est régulière et la terrasse indigène est remplacée par un toit à double pente sur des charpentes importées des environs d'Antioche. T. fait remarquer qu'une telle évolution sociale est probablement due aux conditions particulières de l'arboriculture qui comporte encore de nos jours un régime avantageux pour le colon.

En même temps que la société évolue, s'affirme un style local. Les emprunts décoratifs à la tradition classique disparaissent. Quand on commence, au IVe siècle, à bâtir des églises, leur décor est original. T. ne revient pas longuement sur cette question sur laquelle les travaux antérieurs sont déjà très complets. Son apport personnel consiste d'une part en une interprétation un peu renouvelée du monument de S. Siméon où il a lui-même travaillé. Et d'autre part en une série de plans et de reconstitutions d'un assez grand nombre de monuments, les uns inédits et les autres révisés. Dans une église assez modeste en elle-même, il a pu relever les étapes de la séparation entre le chœur et la nef et du développement de ce qu'on appellera ailleurs l'iconostase, ceci entre le début du IVe siècle et le milieu du Ve.

T. a relevé aussi une nombreuse série de couvents sur lesquels il a pu faire des constatations intéressantes. En plus de leur église, les couvents syriens ont de grands bâtiments de réunion ou d'habitation, des communs, et un enclos d'une certaine étendue. Il y a de bons indices que certains d'entre eux au moins avaient des propriétés. Ils sont souvent situés aux abords d'un village. Par tous ces traits, ils s'écartent du type de la laure, resté traditionnel en pays grec, et se rapprocheraient davantage des abbayes occidentales.

On voit que l'exploration étendue de cette région a permis à l'A. d'accumuler de nombreuses observations sur la vie sociale à l'époque romano-byzantine. Nous ne prétendons pas les avoir toutes signalées. Un volume de cartes, plans et photographies, illustre le texte avec l'abondance, la clarté et la précision souhaitables, la beauté aussi, car le paysage n'en manque pas et l'architecture a su plus d'une fois y atteindre. Un troisième volume d'appendices et d'index ne nous est pas encore parvenu. Il faut féliciter l'Imprimerie Catholique de Beyrouth pour la parfaite présentation de ce beau livre.

[M. Du B.]

Études patristiques et médiévales. — Dans la collection « Sources Chrétiennes », P. Nautin avait déjà publié deux *homélies pascales* d'un intérêt incontestable. En collaboration avec F. Floëri, il nous en donne une troisième, d'un auteur inconnu, *sur la date de Pâques en l'an* 387 (1). D'après le comput alexandrin en effet, Pâques tombait cette année-là le 25 avril; mais une date si tardive fut difficilement acceptée par ceux qui suivaient d'autres calendriers encore en usage. Notre homéliste prit donc la parole pour justifier la date du 25 avril. Ce faisant, il nous a laissé des renseignements de première importance sur les diverses manières de calculer la fête de Pâques et sur les raisons, historiques et typologiques, qui ont fait adopter par l'Église le comput actuel. L'édition du texte grec, muni d'un apparat critique exhaustif, est accompagnée d'une traduction française à la fois fidèle et élégante. Une savante introduction donne l'état de la tradition manuscrite, précise la date de l'homélie (semaine du 28 février au 7 mars 387), en analyse le contenu et finalement laisse provisoirement en suspens la question de son auteur. (N. avait d'abord songé à Grégoire de Nysse, dont la pensée offre de nombreuses analogies avec celle de l'homéliste, mais une étude plus approfondie l'a obligé à abandonner cette hypothèse.) Signalons enfin un index des mots et expressions notables qui reviennent dans cette homélie, et une liste de corrections à apporter au tome II de la même série. Félicitons M. Nautin de cette excellente édition d'un texte qui donne de précieux renseignements à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la célébration des solennités pascales.

[M.-E. B.]

Divers auteurs avaient déjà parlé du thème de *l'image de Dieu dans l'homme selon saint Cyrille d'Alexandrie*; mais aucun jusqu'ici n'avait traité la question pour elle-même. Le Père W. J. Burghardt a jugé que le sujet méritait une étude spéciale, étant donné son importance pour l'histoire de la théologie (2). Après avoir précisé les notions d'image et de ressemblance, il développe successivement les différents points selon lesquels l'homme ressemble à Dieu : sa raison et sa liberté, sa souveraineté, surtout sa sainteté, son incorruptibilité et sa filiation divine. Un chapitre spécial traite du problème de la femme; en accord avec la tradition alexandrine, Cyrille lui accorde le privilège de cette ressemblance avec Dieu, tandis que l'école antiochienne le lui refusait. Cette étude, sérieuse et bien informée, est menée avec méthode et clarté. En fait, à propos de Cyrille d'Alexandrie, nous prenons contact avec la pensée des auteurs qui ont précédé Cyrille à Alexandrie : Clément, Origène, Athanase; avec aussi les écoles rivales de celle d'Alexandrie : Antioche par exemple. C'est donc un large *survey* patristique du thème de la ressemblance de l'homme à Dieu que chacun pourra trouver dans ce livre consciencieux.

[M.-E. B.]

(1) *Homélies pascales. III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an* 397. Étude, édition et traduction par F. Floëri et P. Nautin (Sources Chrétiennes, n. 48). In-8° de 188 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1957.

(2) Walter J. Burghardt, S. J., *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Studies in Christian Antiquity, n. 14). In-8° de xvi-194 pp. Woodstock (Maryland), Woodstock College Press, 1957. — Prix : 3.00 dol.

La thèse présentée par Roger Baron devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris : *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, n'intéresse pas directement les lecteurs de la Revue Biblique (1). Nous la signalons cependant volontiers, car, dans son chap. III, elle offre des renseignements précieux sur l'histoire de l'exégèse au Moyen Age. Si Hugues de Saint-Victor n'innove rien en ce qui concerne le canon des Écritures, il se montre en avance sur son temps (et souvent bien proche de nous) sur plus d'un point. Il manifeste déjà un certain souci de critique textuelle, comparant le texte de la Vulgate avec une traduction littérale de l'hébreu, pour choisir souvent la *veritas hebraica*. Mais surtout, on retiendra comme digne d'intérêt son souci constant de se référer avant tout au sens littéral. Sans doute, en accord avec un courant de pensée qui remonte à Origène, Hugues de Saint-Victor admet bien que le but de l'exégèse est l'interprétation allégorique des Écritures (s'épanouissant elle-même en interprétation spirituelle), mais il maintient fermement qu'il est illusoire d'établir la valeur allégorique d'un texte si l'on ne part pas de son sens littéral. De là la nécessité d'établir avec soin le texte véritable et de se référer à des sciences profanes comme l'histoire sociologique ou chronologique. Par plus d'un point, Hugues de Saint-Victor montre donc des préoccupations exégétiques qui annoncent déjà les méthodes de travail modernes.

[M.-E. B.]

B. Blumenkranz vient de publier une nouvelle édition critique de la *Disputatio Iudei et Christiani*, de Gilbert Crispin (2). Cet auteur, qui fut disciple de Lanfranc et de saint Anselme, nous a en effet laissé le compte rendu d'une discussion entre un juif et un chrétien, qui eut lieu dans les dernières années du XI^e^ siècle. La nouvelle édition comporte le texte latin soigneusement établi d'après les meilleurs mss., un registre des citations bibliques, un apparat critique exhaustif et quelques notes destinées surtout à indiquer les auteurs anciens dont paraissent s'inspirer certains passages de cette *Disputatio*. Malgré sa date tardive, l'œuvre pourra intéresser les biblistes par ce fait que les citations bibliques, spécialement celles du N. T., ne suivent pas toujours le texte de la Vulgate. Ainsi, *Mt.*, V, 39 est cité sous cette forme : *Si quis te percusserit in maxillam, prebe illi et alteram*, citation qui correspond au texte de D. Tatien et d'auteurs comme Ambroise, Hilaire et Augustin. De même *Rom.*, XVI, 27 est cité sous cette forme : *Cui honor et imperium per omnia secula seculorum ;* je n'en ai trouvé l'équivalent ni dans Soden, ni dans Sabatier, mais le fait que la même forme de texte se répète à plusieurs pages d'intervalle indique que l'Auteur reste fidèle à un texte déterminé. La *Disputatio Iudei et Christiani* prouve donc que, encore dans le courant du XI^e^ siècle, la Vulgate n'avait pas entièrement éliminé les textes de la *vetus latina*. Terminons en soulignant la typographie parfaite de l'ouvrage.

[M.-E. B.]

(1) Roger Baron, *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. In-8° de LII-284 pp. Paris, Lethielleux, 1957.

(2) *Gisleberti Crispini Disputatio Iudei et Christiani et Anonymi Auctoris Disputationis Iudei et Christiani Continuatio*, édité par B. Blumenkranz (Stromata Patristica et Mediaevalia, fasc. 3). In-8° de 84 pp. Utrecht-Anvers, in Aedibus Spectrum, 1956.

ÉCOLE BIBLIQUE DE SAINT-ÉTIENNE
ET
ÉCOLE ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE DE JÉRUSALEM

PROGRAMME DES COURS. ANNÉE SCOLAIRE 1958-1959.

Introduction générale au N. T. — *Histoire et Littérature rabbiniques*, par le R. P. P. Benoit, Mardi 11 h.

Introduction spéciale au N. T. — *L'Évangile de saint Jean. Composition littéraire*, par le R. P. M.-E. Boismard, Mercredi 11 h. et Samedi 10 h.

Exégèse de l'A. T. — *Les Prophètes : Joël, Zacharie et sections d'Isaïe*, par le R. P. R. Tournay, Mercredi 10 h. et Vendredi 11 h.

Exégèse du N. T. — *Les Évangiles synoptiques*, par le R. P. P. Benoit, Lundi 10 h. et Samedi 11 h.

Histoire biblique. — Des origines à la fin de la période des Juges, par le R. P. R. de Vaux, Lundi 11 h.

Géographie biblique. — Géographie politique du Proche-Orient au II^{me} millénaire avant J.-C., par le R. P. M. Du Buit, Vendredi 11 h.

Institutions bibliques. — Institutions religieuses : le culte et les fêtes, par le R. P. R. de Vaux, Mardi 10 h.

Archéologie. — L'époque israélite, par le R. P. R. de Vaux, Jeudi 10 h.

Hébreu. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, Lundi et Mercredi 16 h.

Syriaque. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, Jeudi 11 h.

Araméen biblique. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, second semestre, Vendredi 16 h.

Arabe. — Par le R. P. B. Couroyer, Mardi et Jeudi 9 h.

Akkadien. — Par le R. P. R. Tournay, Lundi 15 h.

Sumérien. — Par le R. P. R. Tournay, Lundi 16 h. 15.

Égyptien. — Par le R. P. B. Couroyer, Lundi 15 h.

Copte. — Par le R. P. B. Couroyer, Lundi 16 h. 15.

Chaque semaine, le Mardi après-midi, visite archéologique de Jérusalem et des environs, dirigée par le R. P. M. Du Buit.

Chaque mois, excursion d'une journée entière, dirigée par le R. P. Fr.-M. Lemoine.

A la fin d'octobre 1958, excursion d'une dizaine de jours dans la vallée du Jourdain et le nord de la Transjordanie. Après Pâques 1959, voyage d'une dizaine de jours dans la Transjordanie du Sud.

Le Gérant : J. GABALDA

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 4800
Dépôt légal : 3e trimestre 1958.

RECHERCHES SUR LA CHRONOLOGIE DES PSAUMES

I. Principes et exemples

De l'aveu des spécialistes, le problème de la chronologie des *Psaumes* est l'un des plus difficiles et des plus complexes de la critique biblique. Le même psaume a pu être assigné tour à tour, selon les exégètes, à l'une des époques qui se succèdent depuis le temps des Juges jusqu'à la période asmonéenne (1). Un grand nombre sont jugés tantôt davidiques, tantôt postexiliques. Beaucoup d'exégètes veulent dater un psaume d'après les allusions présumées à des événements historiques; d'autres cherchent à le situer par rapport à l'évolution de la liturgie, souvent reconstituée d'après les rituels païens. Le foisonnement des théories révèle assez l'insuffisance des méthodes préconisées. On s'acharne parfois à revendiquer une date ancienne parce qu'elle augmenterait, croit-on, la valeur d'un psaume; ou bien on s'efforce de distinguer le fonds supposé primitif, des retouches et des additions ultérieures, en disloquant les poèmes les mieux structurés; mais encore, on ignore la possibilité de relectures, provenant des besoins nouveaux de la vie liturgique. Au lieu de chercher à rendre compte du texte reçu, on le corrige volontiers pour rendre plausible telle ou telle hypothèse.

Cette dernière tendance est assez fréquente. Récemment, O. Eissfeldt déclarait d'époque davidique le *Ps.* LXXVI en le rapprochant de *II Sam.*, VIII, 3 ss.; mais il acceptait de lire *Aram* et *Hamat* au v. 11 (2). Or, le texte reçu peut s'expliquer si l'on y voit une reprise d'*Is.*, XXXVII (= *II Reg.*, XIX). Dieu a sauvé Sion des Assyriens et il a brisé

(1) Le *Ps.* LXVIII est daté du temps des Juges par M. Buttenwieser (*The Psalms*, 1938, p. 42. Il aurait le même auteur que le cantique de Débora), des débuts de la monarchie par S. Mowinckel, W. F. Albright, etc. (cf. *RB.*, 1956, p. 129 s.), de différents règnes et des périodes persane, hellénistique, maccabéenne et asmonéenne (cf. *RB.*, 1942, p. 227). E. Podechard l'assigne au temps des premiers Ptolémées (*Le Psautier*, I, *Psaumes 1-75*, 1949, p. 295); à cette époque, il a pu être en effet retouché, apres avoir été sans doute composé peu auparavant; il offre en tout cas une structure ferme, un style homogène, les thèmes et les procédés habituels aux écrits d'après l'exil. Difficile, il requiert une analyse approfondie qui n'a pas encore été faite.

(2) Dans *TLZ.*, LXXXII, 1957, col. 801-808.

leurs armes (flèches et boucliers : *Is.*, XXXVII, 33 = *Ps.*, LXXVI, 4). Isaïe reproche à Sennachérib son « emportement » (*Is.*, XXXVII, 29), terme qui correspond à *ḥmt* « violence, fureur », dans *Ps.*, LXXVI, 11. Cette violence et cet emportement sont humiliés durant la nuit fameuse où Dieu frappe le camp des assiégeants, chargés de butin et endormis... pour toujours (*Ps.*, LXXVI, 6). Ainsi l'acharnement de Sennachérib contre la ville sainte finit par rendre gloire à Yahvé, sauveur du Reste des « humbles » (*Ps.*, LXXVI, 10-11). Ce Reste, rescapé de la violence assyrienne, est comparé par le psalmiste à une ceinture, « entourant » le Dieu terrible et serrée contre lui (*ibid.*, 11*b*-12); l'image est empruntée à Jérémie (XIII, 11). Isaïe annonce précisément à Ézéchias la survivance de ce Reste, aussitôt après avoir prononcé la satire contre Sennachérib (*Is.*, XXXVII, 31-32); déjà les ministres du roi judéen avaient demandé au prophète d'intercéder pour ce Reste (*ibid.*, 4). On peut aussi rapprocher « l'esprit » mis par Dieu dans Sennachérib (*Is.*, XXXVII, 7) et « l'esprit » des princes que coupe Yahvé (*Ps.*, LXXVI, 13*a*). Les thèmes du salut de Sion, du Reste, de la fureur des païens sont communs aux deux morceaux. Comme tant d'autres, le psaume dépend étroitement des oracles prophétiques, ici d'Isaïe et de Jérémie; c'est un psaume d'*anawim* (cf. v. 10*b*), très proche des *Ps.* XLVI et XLVIII, qui offrent tant de points de contact avec *Is.*, XXXIII (1). Ces psaumes reflètent la mentalité juive de l'époque perse, qui cherche dans les grandes délivrances du passé, Exode, fuite de Sennachérib, nouvel exode (retour d'exil), des motifs de confiance pour l'avenir. N'est-ce pas au « tournant du matin » que les Égyptiens, comme les Assyriens, furent terrassés par Yahvé (2)?

Le *Ps.* LXXV qui précède immédiatement utilise, lui aussi, un symbole typiquement jérémien, la « coupe » de la colère divine. Comme il présente des contacts caractéristiques avec *Zach.*, II, 1-4, et le cantique d'Anne, on peut le dater des temps postexiliques. Il en est de même du *Ps.* LX, qui utilise aussi le symbole de la coupe enivrante et offre d'étroits parallèles avec *Zach.*, IX (vv. 3, 10, 13, 16), daté de la fin du III^e^ siècle, et *Is.*, XI, 10-14, certainement postexilique. On peut encore tirer parti de la signification proprement religieuse des termes *'anaw* et *'anawah*, exprimant non pas la pauvreté au sens sociologique, mais l'humilité devant Dieu. Préparé par *Is.*, XIV, 30-32, ce sens

(1) Surtout avec les vv. 2-5, 10-14, 16, 20-21.

(2) Cf. *Ex.*, XIV, 27; *Is.*, XXXVII, 36. A ces textes font écho *Ps.*, XLVI, 6 et LXXVI, 6. Le matin, comme la lumière, symbolise le temps du salut et de la délivrance, aussi bien chez les prophètes que dans le psautier.

s'affirme clairement pour la première fois dans Sophonie (1). Le début du règne de Josias est donc un *terminus a quo* pour la composition des nombreux psaumes d'*anawim* (au moins une trentaine). Le cas du *Ps.*, XLV, 5 est à cet égard révélateur, comme il a été dit ailleurs (2). De même, une formule comme « à cause de mon (ton, son) nom » peut fournir un repère historique; elle n'apparaît pas avant Jérémie (XIV, 7, 21) et se retrouve dans Ézéchiel (XX, 9, 14, 22, 44; XXXVI, 21), à la fin de l'exil (*Is.*, XLVIII, 9, 11; *I Reg.*, VIII, 41; cf. *II Chron.*, VI, 32), après le retour de l'exil (*Is.*, LXVI, 5). Or, elle se trouve dans huit psaumes (3) qui offrent chacun plusieurs indices permettant de les assigner à l'époque perse; tel, par exemple, le cas du *Ps.* XXIII qui a déjà été étudié ailleurs (4). L'argument de convergence semble ici décisif.

Les contacts nombreux et caractéristiques entre l'apocalypse d'*Isaïe* (XXIV-XXVII) et le groupe des psaumes du règne de Yahvé ne peuvent être contestés. Tout se passe comme si ces deux ensembles littéraires avaient une même origine et appartenaient à une même époque. Or, l'apocalypse d'*Isaïe* parle de la destruction d'une ville impie, qu'il s'agit d'identifier. Plusieurs (Lindblom, Rudolph, Feuillet, Bentzen) ont pensé à la ruine de Babylone par Xerxès en 485. Mais il faut tenir compte de la mention de Moab dans XXV, 10. Comme l'a bien montré E. S. Mulder (5), l'auteur de l'apocalypse réutilise les vieux oracles sur Moab (oracles de Balaam, chant sur Heshbon, *Is.*, XV-XVI, *Jer.* ,XLVIII) pour célébrer la chute de sa capitale, Rabbat Moab. Celle-ci dut être conquise par les Nabatéens au début du III^e^ siècle (vers 270?). Ceux-ci occupaient Pétra, capitale d'Édom, depuis le V^e^ siècle. Diodore de Sicile nous les montre installés à Pétra en 312, lors de l'expédition d'Antigone. Au temps des Maccabées, ils contrôlent la Transjordanie (6). C'est donc au III^e^ siècle qu'ils ont poussé vers le nord, après l'échec de l'expédition grecque séleucide; ils se

(1) II, 3 et III, 12. Cf. A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé*, 1953, p. 33 s.; F. DREYFUS, *RSPT.*, XXXIX, 1955, p. 381; C. VAN LEEUWEN, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, 1955, p. 122.

(2) Cf. *RB.*, 1956, pp. 171-172. Noter le contact entre le v. 3 (la beauté du roi) et seulement *Is.*, XXXIII, 17 : « Tes yeux contempleront un roi dans sa beauté. » Le psaume XLV s'aligne ainsi aux côtés des psaumes suivants, XLVI et XLVIII (cf. ci-dessus). Podechard est fort embarrassé pour le dater (*Le Psautier*, I, 1949, pp. 201-203); si on veut éviter de corriger le texte, on est conduit, comme pour le *Cantique*, à préconiser un sens allégorique (noces messianiques), dans la ligne d'Osée, de Jérémie, d'Ézéchiel du second Isaïe, de la 3^e^ partie d'*Isaïe*. Il serait étonnant qu'un thème aussi biblique n'ait aucun écho dans le psautier.

(3) *Ps.*, XXIII, 3; XXV, 11; XXXI, 4; LXXIX, 9; CVI, 8; CIX, 21; CXV, 1; CXLIII, 11.

(4) Cf. *RB.*, 1956, p. 511.

(5) *Die Teologie van die Jesaja-Apokalipse, Jesaja* 24-27, 1954 (cf. *RB.*, 1955, p. 442; 1956, p. 180). H. H. Rowley accepte la thèse de Mulder (*BiOr.*, XI, 1954, p. 213).

(6) *I Mac.*, V, 25; IX, 35; *II Mac.*, V, 8.

seront naturellement heurtés à la capitale de Moab, Ar Moab ou Rabbat, et l'auront conquise (1). Dans l'apocalypse d'*Isaïe*, Moab devient un symbole des ennemis de Dieu et de Sion, des païens en général (comme ailleurs Édom). Moins d'un siècle après, Ben Sira reprendra le thème, toujours en dépendance des anciens oracles contre Moab : « Anéantis l'ennemi, fais venir le temps, souviens-toi du terme fixé, que l'on célèbre tes hauts faits, qu'un feu vengeur dévore les survivants, que les oppresseurs de ton peuple soient voués à la ruine, brise la tête des tempes de *Moab*, qui disent : « Il n'y a que nous », rassemble toutes les tribus de Jacob, rends-leur leur héritage comme au commencement! » (XXXVI, 7-10). Le ton eschatologique est celui des psaumes du règne de Yahvé. On est donc amené à situer à partir de la première moitié du IIIe siècle la composition du groupe des psaumes du règne de Yahvé, si homogènes (XCIII, XCV-C). Il est probable que la date de composition du *Ps.* XLVII, qui leur est si apparenté, n'en est pas très éloignée (2). Si le *Ps.* XXIX est à situer tout au début de l'époque hellénistique (3), il est facile d'admettre qu'il ait pu être imité une ou deux générations plus tard par l'auteur du *Ps.* XCVI. La conquête de Moab par les Nabatéens peut donc être considérée comme un repère important pour la chronologie du psautier (4), repère

(1) Kh. er-Rabba, vaste champ de ruines sur une colline en croissant à vingt-deux kilomètres au sud de l'Arnon, offre des restes nabatéens et romains. Cf. Ch. CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'Archéologie Orientale*, II, p. 218; art. *Ar-Moab*, dans *Dict. de la Bible*, I, col. 818 s.; *AASOR.*, XIV, 1934, p. 62 (N. Glueck pense que les Nabatéens poussent vers Moab dès le IVe siècle); F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, 1952, p. 34 s.; J. STARCKY, *The Nabataeans, a Historical Sketch, The Biblic. Archaeologist*, XVIII, 1955, p. 84 s.

(2) Date très controversée. Pour A. Gelin (art. *Messianisme*, *SDB.*, V, 1957, col. 1190, 1192), l'addition de 8*b*-9*a*, après l'exil, aurait donné au psaume un sens eschatologique. Mais 8*b* reprend 7*a*; 9*a* équivaut à 3*b* et 8*a* (Dieu, Roi sur toute la terre); le v. 2 rappelle *Ps.*, XCVIII, 8; « grand roi » (v. 3) se trouve seulement dans *Ps.*, XLVIII, 3 et *Mal.*, I, 14; le v. 4 correspond au *Ps.*, XVIII, 48 (cf. *RB.*, 1956, p. 167; noter le contact entre le v. 43 et *Mic.*, VII, 10, qui avec les vv. 8-9, vise la chute d'Édom, saluée aussi par *Abdias* et *Is.*, XXXIV). Le v. 10 correspond au *Ps.*, XCVII, 9. É. Beaucamp (*Bibl.*, XXXVIII, 1957, p. 458 s.) propose, en fonction du v. 10, une origine en relation avec la constitution du royaume de David; il admet dès cette époque reculée une pensée déjà fortement universaliste. Mais il s'appuie sur *Ps.*, CX et *Gen.*, XIV, textes si discutés. Il semble que TM et LXX se présentent, pour le *Ps.* CX, comme des relectures à partir d'un texte un peu différent difficile à retrouver. Abstraction faite de ses sources, *Gen.*, XIV appartient apparemment, dans sa rédaction actuelle, aux écrits de l'école sacerdotale. L'expression « Dieu d'Abraham » n'a rien en soi d'archaïque. La leçon *'im* « avec », attestée par grec et syr., semble acceptable même pour le *nifal*, puisque le verbe *'asaf* est suivi au *qal* de cette préposition dans *Ps.*, XXVI, 9 (cf. *I Sam.*, XV, 6).

(3) Cf. *RB.*, 1956, p. 180.

(4) La conquête d'Édom par les Nabatéens et le schisme samaritain ont été aussi signalés comme repères chronologiques (cf. *RB.*, 1956, p. 430; cf. 1957, p. 279). De tels repères doivent être corroborés par une convergence d'indices tirés de l'analyse du vocabulaire et des idées, ainsi que du rapprochement des parallèles (antérieurs, contemporains, postérieurs). Pour chaque psaume, cette enquête requiert un effort considérable; peu d'exégètes s'y astreignent. Les rapports avec les écrits prophétiques, mieux datés, sont à cet égard décisifs. Il serait invraisemblable qu'un psaume soi-disant ancien (disons, par exemple, le

autrement précis que la douteuse fête d'intronisation de Yahvé, préconisée par l'école scandinave.

La suite de cette étude voudrait montrer comment le temps de Josias constitue, lui aussi, une étape notable dans le développement de la psalmique israélite.

II. — Psaumes du temps de Josias

On s'attend à trouver dans le psautier des pièces remontant à l'époque monarchique et à la liturgie du temple de Salomon. Malgré la grande coupure de l'exil et la cessation du culte durant deux générations, il est possible que plusieurs psaumes anciens se soient conservés, recueillis par les cercles sacerdotaux et lévitiques comme celui des disciples d'Ézéchiel. La critique récente aurait tendance à en multiplier le nombre, sans toutefois s'accorder sur les critères d'antiquité. Le cas du psaume encadrant les bénédictions de Moïse (*Deut.*, xxxiii) a déjà été étudié; il peut provenir des cercles lévitiques de Samarie au temps de Jéroboam II (1). D'autre part, plusieurs morceaux psalmiques sont assignés par beaucoup de critiques au temps de Josias. Il y a lieu de les examiner en détail; à partir de ces pièces bien datées, on pourra en rechercher d'autres offrant les mêmes caractéristiques. La finale authentique de *Sophonie* (iii, 14-18*a*) est rédigée dans le style des hymnes d'action de grâces; elle développe le thème de Yahvé roi (2), guerrier défenseur de Sion, présent au milieu d'elle, dans la

Ps. lxxii), donc parfaitement connu de tous et sans cesse utilisé au Temple, n'ait exercé aucune influence littéraire pendant des siècles sur les scribes inspirés et se révèle subitement comme un modèle à des scribes d'époque postexilique (disons les auteurs des additions aux livres d'*Isaïe* et de *Zacharie*). Plus de trente psaumes offrent des contacts précis et nombreux avec Jérémie; beaucoup d'autres contiennent des expressions et des images jérémiennes. S'ils étaient très antérieurs à Jérémie, comment n'auraient-ils pas aussi laissé quelque trace chez Osée, Amos, Isaïe, Michée, sans parler des cycles yahviste, élohiste, et d'autres parties anciennes? Il en est de même pour des écrits comme Ézéchiel, Job, Malachie, Abdias, Qohéleth, le Cantique, les Chroniques. Personne ne conteste l'existence d'une psalmique dans le rituel du Temple de Salomon (cette étude essaye de le montrer, pour une époque donnée); toute la question est de savoir si tel ou tel psaume peut raisonnablement être daté bien antérieurement aux premiers textes qui lui sont étroitement apparentés.

(1) Cf. *RB.*, 1958, p. 209.

(2) La mention explicite de Yahvé « roi » apparaît d'abord dans les écrits du royaume du Nord : prophétie de Michée ben Yimla (*I Reg.*, xxii, 19) en 853 à Samarie (partie postérieure du cycle d'Élie, rédigée sans doute vers 800), oracle élohiste de Balaam (*Num.*, xxiii, 21) et psaume de Moïse (*Deut.*, xxxiii, 5) au temps de Jéroboam II. La vision inaugurale d'Isaïe reprend le thème, auquel, un siècle après, Sophonie (iii, 15) et Jérémie (viii, 19) font allusion, ainsi qu'*Ex.*, xv, 18 (finale) et les récits antimonarchiques (I *Sam.*, viii, 7; xii, 12; *Jud.*, viii, 22-23); ceux-ci ont pu être rédigés peu avant l'exil. Le principe théocratique s'affirmera définitivement après la disparition de la monarchie (*Éz.*, i, 26; *Is.*, xliii, 15; lii, 7). Les éditeurs des livres prophétiques qui les complètent et les « relisent » en fonction des circonstances nouvelles y reviennent (*Mic.*, ii, 13; iv, 6-7; *Is.*, xxxiii, 17); ce sont eux qui rédigeront plus tard les psaumes du règne de Yahvé, si dépendants des additions aux oracles d'Isaïe.

joie réciproque (1). C'est le temps de la minorité de Josias (640-628), quand débute la réaction yahviste après le sombre demi-siècle des rois impies, Manassé et Amon. Après la mort d'Assurbanipal (2), Juda secoue le joug assyrien et se dégage des influences assyriennes. En 628, Josias peut inaugurer la lutte contre les cultes étrangers, surtout assyriens. En 626, Nabopolassar conquiert la Babylonie; Assur tombera en 614, et Ninive en 612. Le pamphlet de *Nahum*, qui ne pourrait se comprendre après la disparition dramatique du saint roi Josias (609), exprime la joie triomphante des Judéens devant la chute du colosse assyrien. Il débute par un psaume alphabétique, indice notable de l'existence du genre psalmique avant le temps de l'exil; ce psaume mérite donc d'être examiné très en détail.

Datée de 599-598 comme le reste du livre, la « prière » d'*Habacuc* est aussi un psaume, mais placé cette fois à la fin de la prophétie; sous forme d'une théophanie, il évoque les souvenirs glorieux de l'Exode. Aucun argument sérieux n'oblige à le déclarer pseudépigraphe; il est bien introduit par II, 20 : « Silence devant lui, terre entière ». Ce silence solennel précède et annonce la venue de Yahvé, au jour de sa colère. Habacuc reprend ici *Soph.*, I, 7, qui fait penser à un avertissement liturgique lancé par le prêtre aux assistants avant une exhortation ou une cérémonie importantes. Zacharie annoncera

(1) Traduite d'après le grec (cf. *Os.*, XII, 10) : « Il exulte à grands cris à cause de toi, comme au jour de fête ». Le « jour de Yahvé », *dies irae*, annoncé par le cri de guerre de Yahvé (I, 14, repris par *Is.*, XLII, 13), a purifié (III, 9) et renouvelé (III, 17, grec) Sion, désormais composée du Reste des « pauvres ». Les orgueilleux ont été anéantis (thème isaïen); le jour de fête (dernier mot de *Sophonie*) s'oppose au jour de deuil, de menace et de terreur; l'allégresse est générale (Cf. *Zach.*, IX, 9; *Luc*, I, 28). Toute la prophétie de Sophonie est construite sur ce contraste. Dans 9*a*, lire « mon peuple », dans 10*b*, « mes suppliants dans la dispersion » (בתפוצתי; cf. *Ex.*, V, 12); l'éditeur postexilique qui a ajouté 18*b*-20, a retouché les suffixes pour évoquer le châtiment des *goyim* au v. 8, leur conversion et leur venue en masse à Sion aux vv. 9-10. Mais il y eut de tout temps des Juifs installés en Égypte (*I Reg.*, XI, 40; *Jer.*, XXIV, 8; XLIV, 1; etc.).

(2) La liste des éponymes *(limmu)* cesse au temps d'Assurbanipal; la chronologie des derniers rois assyriens est incertaine jusqu'en 612 (mort de Sin-šar-iškun). Assurbanipal serait mort en 626 (Dhorme, Delaporte, Van der Meer, Parrot, etc.) ou en 633 (Cross et Freedman, *JNES.*, XII, 1953, p. 56; cf. *AfO.*, XVI, 1953, p. 305 s.), date proposée avec réserve par D. J. Wiseman (*Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, p. 90 s.). Mais on signale un document de la 37e année d'Assurbanipal (Pohl, *Or.*, XXI, 1952, p. 375) et un autre inédit de la 38e année (H. Tadmor, *JNES.*, XV, 1956, p. 22). Il faut donc dater de 631-630 l'accession d'Assur-etil-ilani, dont la 4e année de règne est la dernière attestée, ce qui place l'accession de Sin-šar-iškun vers 627-626 (début de Jérémie); cette date s'accorde avec des contrats de Nippur signalés par Wiseman. Le « conseiller » de *Nah.*, I, 11, peut désigner le « roi » assyrien, *šarru*, équivalent de l'hébreu *śar* « conseiller » (cf. verbe « dominer »). Sennachérib s'appelle le « premier de tous les princes », littér. « conseillers », *malki*, mot correspondant à l'hébreu *melek* « roi ». Nahum a pu viser spécialement Sin-šar-iškun, dont le nom contient *šarru* (« Sin a placé un roi »), qui n'eut pas de successeur et fut tué en août 612 dans Ninive (*Nah.*, I, 14), sa capitale; *Nah.*, III, 12 suppose l'Assyrie déjà envahie et Ninive attaquée (cf. A. Parrot, *Ninive et l'Ancien Testament*, 1953, p. 58).

par le même « silence ! » le retour de Yahvé dans son temple terrestre (II, 17; cf. *Is.*, XLI, 1; *Ps.*, LXXVI, 9-10). La fin du psaume d'Habacuc rappelle *Soph.*, III, 14-17, et sera imitée par *Zach.*, II, 14, puis par *Zach.*, IX, 9, sans parler d'*Is.*, XII, 6, conclusion psalmique au livre de l'Emmanuel.

Le thème de l'Exode est le sujet central d'*Ex.*, XV, qui se présente comme un psaume d'action de grâces; l'analyse qui en sera faite plus loin montrera quels contacts étroits ce psaume présente avec les écrits du règne de Josias et comment il peut se situer avant la prière d'Habacuc, au moment où le culte yahviste reprend l'éclat qu'il avait connu sous Ézéchias. La pâque de Josias en 622 connut même un faste inaccoutumé : « On n'avait pas célébré une pâque comme celle-ci depuis les jours des Juges qui avaient régi Israël et pendant tout le temps des rois d'Israël et des rois de Juda » (*II Reg.*, XXIII, 22). Le même passage fait mention de la loi rituelle de *Deut.*, XVI, 1-18. Il est normal que cette pâque inoubliable, unique dans les annales liturgiques d'Israël, ait suscité une œuvre psalmique spéciale qui pourrait bien être *Ex.*, XV, comme déjà l'ont pensé plusieurs exégètes. Le chant de Miriam sera donc examiné après le psaume de Nahum (1).

Dans le cadre de la rénovation religieuse, le temps de Josias connut une activité littéraire non négligeable. Prêtres et scribes commentent et appliquent les lois « deutéronomiques », originaires du royaume de Nord, et compilées sous le règne d'Ézéchias, mais restées lettre morte pendant la première moitié du VII^e siècle. Une partie de la Loi de Sainteté, œuvre des prêtres sadocites de Jérusalem, peut aussi dater de la fin de la monarchie. La rédaction des listes de villes conservées dans *Josué* aurait été faite à cette époque; elle est mise en rapport avec la réorganisation administrative opérée par Josias (2). C'est enfin le temps où Jérémie, depuis 627, prononce ses oracles (3). Si tel ou tel psaume peut être assigné à cette époque, ce sera en raison des affinités étroites et nombreuses qu'il présente avec l'ensemble de ces écrits. Peut-être la liturgie royale cons-

(1) L'étude du psaume d'*Habacuc* dépasse les limites de ce travail, qui n'envisage que des œuvres contemporaines du règne de Josias. Disons seulement qu'il se comprend mieux peu après *Ex.*, XV (cf. ci-après).

(2) Cf. *RB.*, 1954, pp. 118 et 261. La somme de tous ces écrits n'est point considérable, comparée à la production littéraire du temps de l'exil; elle peut très facilement être située sous le règne relativement court de Josias.

(3) Bien des passages de *Jérémie* sont, il est vrai, de date incertaine; ainsi, *Jer.*, XXXIII, 11, où est citée l'antienne des sacrifices d'action de grâces : « Louez Yahvé Sabaot, car Yahvé est bon, car éternel est son amour! » Ce refrain, début du *Ps.* CXVIII (liturgie pour la fête des Tentes), figure dans une addition au « livre de consolation », de style jérémien, mais dont on ne peut définir avec précision la part rédactionnelle.

tituée par *Ps.* XX-XXI offre-t-elle ces contacts caractéristiques. Il n'est pas jusqu'au troisième recueil des *Proverbes* (XX, 17 s.) qui ne trouverait aussi à ce moment un excellent *Sitz im Leben.*

1. *Le psaume de Nahum.*

C'est le plus ancien psaume alphabétique qui nous soit parvenu; il s'arrête à la lettre *caph*, c'est-à-dire à la moitié de l'alphabet, exactement comme la première partie du *Ps.* IX-X (1). Il ne semble pourtant pas mutilé et se relie étroitement à la suite (comme *Hab.*, III continue ce qui précède). C'est un hymne à la gloire du Dieu invincible, implacable envers ses ennemis, mais bienfaisant pour les siens. Usant de formules générales, ce prélude véhément introduit bien le violent pamphlet contre l'Assyrie et Ninive. Le fond religieux est le même que dans la suite du recueil; l'auteur développe des oracles que son prédécesseur Sophonie avait prononcés avant la réforme de Josias contre Ninive (II, 13-15) et surtout contre Juda : « Au jour de la colère de Yahvé, au feu de sa jalousie, toute la terre sera dévorée; car il va accomplir la destruction — oui, terrifiante — de tous les habitants de la terre » (I, 18). « C'est dans le nom de Yahvé que s'abritera le reste d'Israël » (III, 12-13). Nahum reprend les mêmes thèmes et le même vocabulaire. Aucun argument sérieux n'a été jusqu'ici avancé contre l'authenticité du psaume, aussitôt suivi par des oracles adressés à Juda, puis à Ninive représenté par son roi « vaurien ».

La strophe *aleph* forme le prélude et comprend deux distiques de 4 + 4 accents, encadrant un distique de 3 + 3 accents. Le corps du psaume (3*c* — 6) se compose de sept distiques de rythme ternaire qui se répartissent d'après le sens en couplet, triade et couplet. La triade finale est formée de trois vers élégiaques. A chaque vers-distique du corps et de la finale correspond une lettre de l'alphabet (*beth* à *caph*). Ainsi, le poète use des trois cadences propres au vers hébreu : binaire, ternaire et élégiaque (2); en outre, il fait alterner triade et couplet qui sont les deux schémas strophiques habituels. Une structure aussi étudiée dénote une réelle maîtrise, d'autant que l'articulation de la pensée est aussi soignée que son expression. Éclatant dans la suite,

(1) Cf. H. JUNKER, *RB.*, 1953, p. 166. On verra plus loin quelques tentatives d'alphabétisme dans *Prov.*, XXIV, 1 s., qui pourrait être daté de la même époque. Les premiers abécédaires proviennent d'Ugarit (E. A. SPEISER, *BASOR.*, **121**, 1951, p. 17 s.; C. VIROLLEAUD, *Le Palais royal d'Ugarit*, II (*Mission de Ras Shamra*, VII), 1957, p. 201. L'influence des écrits ugaritiques grandit très vite en Israël au temps des déportations, à la fin de la monarchie.

(2) La disposition des stiques dans la traduction respecte ces trois cadences.

le talent poétique de Nahum s'affirme déjà dans le psaume. Le prélude sur la colère divine est suivi d'une évocation théophanique où la fureur de Yahvé se manifeste par un déluge dévastateur; la finale oppose l'action salutaire de Yahvé pour les siens à son action vengeresse envers ses ennemis, leurs oppresseurs.

[2]C'est un Dieu jaloux et vengeur que Yahvé,
il se venge, Yahvé, il commande la fureur,
il se venge, Yahvé, de ses adversaires,
il garde rancune à ses ennemis.
[3]Yahvé est lent à la colère, mais si fort :
l'impunité? jamais il ne l'accorde, Yahvé.

Dans la bourrasque et la tempête il chemine,
le nuage est la poussière de ses pas;
[4]il tance la mer et la dessèche,
il fait tarir toutes les rivières.

Le Bashan et le Carmel sont abaissés,
la fleur du Liban s'alanguit;
[5]les montagnes tremblent devant lui
et les collines entrent en fusion;
la terre est dévastée à cause de lui,
le monde et tout ce qui le peuple.

[6]Son courroux, qui pourrait lui faire face,
qui tiendrait devant l'ardeur de sa colère?
Sa fureur se répand comme le feu
et les rochers se brisent devant lui.

[7]Excellent est Yahvé comme abri
au jour d'oppression;
il connaît ceux qui le prennent comme refuge
[8]quand passent les flots;
il consomme la ruine de ses opposants,
chasse aux ténèbres ses ennemis.

Dès le début, le thème central est exprimé avec force (noter les anaphores), sous forme du contraste colère-longanimité, qui se retrouve à la fin en inclusion (vv. 7-8). On considère parfois les 2e et 3e distiques comme des additions; des mss. grecs omettent « il se venge, Yahvé » (2*b*); d'autres témoins omettent « et vengeur » (2*a*). On a aussi supposé un distique initial de 3 + 3 accents : « C'est un Dieu jaloux que Yahvé; il se venge, il se montre irascible. » Mais le 3e distique comporte 4 + 4 accents comme le premier et il appartient certainement pour le sens au prélude; celui-ci fait écho au décalogue

rituel yahviste (*Ex.*, XXXIV, 6, 14) et aux autres recensions ultérieures du décalogue (*Ex.*, XX, 5; repris par *Deut.*, V, 9). La tradition deutéronomique exploite ce thème de la jalousie divine (1), non inconnu d'Isaïe (2), et fréquemment repris dans la suite, surtout par Ézéchiel. Mais à la différence des parallèles, Nahum qualifie Yahvé de קנוא (repris par *Jos.*, XXIV, 19), non de l'habituel קנא « jaloux »; c'est une forme d'infinitif absolu déjà employée par le prophète Élie : « Je suis rempli d'un zèle jaloux pour Yahvé Sabaot » (*I Reg.*, XIX, 10, 14).

La puissance divine qui détruit les ennemis se manifeste par des nuées d'orage, comme au Sinaï (récit élohiste, *Ex.*, XIX, 16 s.), et une forte bourrasque. Ainsi Nahum débute comme ses devanciers Amos (I, 2, 14; cf. IX, 5) et Michée (I, 3-4), et fait écho à *Is.*, XXIX, 5-6. Le v. 4*a* rappelle *Is.*, XVII, 13 où Dieu menace les nations, comparées aux grandes eaux. Le grand souvenir de l'Exode, corrélatif à celui du passage du Jourdain (cf. *Is.*, L, 2, fin de l'exil), évoque la maîtrise divine sur l'élément chaotique primordial (3). Le souffle divin est déjà comparé au sirocco dans *Os.*, XIII, 15. Au v. 8, apparaît, laconique, le thème de l'inondation, comme un écho du v. 4 (cf. ci-après). Il ne faudrait pas en conclure avec Haldar (4) à des réminiscences précises des cosmogonies païennes, comme le récit de la lutte entre Marduk et Tiamat (*Enuma Eliš*, 4e tablette) ou de Baal contre la Mer (Ras Shamra), sans parler des liturgies de Tammuz. Elles seraient pour le moins fort implicites et discrètes, comme la mention parallèle de *El* et de *Baal* au v. 2. La liturgie pascale (cf. *Ex.*, XV, ci-après), les traditions sur le déluge et les événements du Sinaï, les oracles des prophètes antérieurs sont autant de sources à l'imagerie du psaume.

Après les airs et les eaux, le poète évoque l'élément terrestre, affecté lui aussi par l'ouragan même dans les sites les plus imposants. La troisième strophe sera imitée après l'exil par *Is.*, XXXIII, 9. On attend un stique débutant par *daleth;* la répétition de אמלל (assyrien *ummulu*) est anormale; le grec a deux verbes différents : ὠλιγώθη, ἐξέλιπεν. Le verbe préposé pouvant s'accorder avec le premier nom, on peut conjecturer דָּלַל « est abaissé » (Horst, Deden, Koehler), d'autant que le *nifal* de ce verbe est traduit ἔκλειψις dans *Is.*, XVII, 4. *Os.*, XIV, 7 avait parlé du parfum du Liban; Nahum parle de ses fleurs (cf. *Jer.*, XXII, 20; *Is.*, XXXIII, 9).

(1) Cf. *Deut.*, VI, 15; et dans l'édition exilique, *Deut.*, IV, 24; XXXII, 16, 21.
(2) *Is.*, IX, 6, repris dans XXXVII, 32 et *II Reg.*, XIX, 31.
(3) Cf. *Ps.*, CVI, 9; *Mt.*, VIII, 26 et les parallèles.
(4) *Studies in the Book of Nahum*, 1946, p. 89 s.; cf. J. Leclercq, *Nahum*, dans *Études sur les prophètes d'Israël*, 1954, p. 92 s.

Au début du v. 5, l'article *hé* est tombé par haplographie. Le stique 5*b* ne contient que deux mots, mais la forme verbale est longue à dessein; on a *mûg* au nifal dans II, 7 et *Ex.*, XV, 15 (cf. *Jos.*, II, 9, 24), contact à noter. Le passage rappelle beaucoup *Am.*, IX, 5; la finale postexilique d'*Amos* (IX, 13) reprendra l'expression de 5*b*, mais dans un autre contexte. Ici, les plus hautes montagnes sont censées se courber au passage de l'ouragan (cf. *Ps.*, XXIX, 6; LXVIII, 9; CXIV, 4). Le verbe ותשא doit en effet signifier un effet destructeur de l'ouragan divin; la traduction des LXX « se soulève » supposerait le *nifal* (un *nun* serait omis) et correspond à *Am.*, IX, 5, mais sans le verbe corrélatif « retombe ». Il est préférable de lire avec Koehler וַתִּשָּׁא « est dévastée », de שׁאה « tomber » (1).

Le deuxième couplet compare la colère divine à un incendie qui dévore jusqu'aux rochers; tempête, nuages, vent brûlant, foudre, inondation, tremblement de terre, ténèbres, les éléments sont tous déchaînés. Pour avoir *zaïn* au début du v. 6, décaler לפניו après le verbe et lire לְפָנָיו, en reliant à ce mot le *waw* de ומי (fausse coupure). On retrouve ainsi la double symétrie avec « sa fureur » (début du vers suivant) et aussi avec « à cause de lui » (5*b*), « devant lui » (5*a*, 6*d*). Les effets poétiques d'emplacement ne sont pas ici négligeables. Le décalage dans le texte reçu peut provenir d'harmonisation avec les parallèles (*Ps.*, XXXVIII, 4; CII, 10, etc.); il supprime l'emphase poétique (דעמו au début du vers). Les deux pronoms interrogatifs sont proclitiques, si bien que le distique obéit comme les précédents au rythme ternaire.

L'emploi au sens figuré de *ntk* « verser » est attesté dans *Jérémie* (2), qui use aussi du verbe *ntr* (3). Le psaume est bien rédigé dans la langue de l'époque du règne de Josias. On a proposé la métathèse נצתו « sont incendiés », au lieu du texte reçu « sont brisés » (cf. encore *Jer.*, IV, 26); mais le feu fait éclater les pierres en les désagrégeant; il faut noter aussi l'allitération des deux verbes dans 6*cd*.

La fin du psaume développe le contraste ébauché dans le prélude. Yahvé est un excellent refuge (cf. III, 12) pour ses amis en péril; mais il anéantit tous ses ennemis. Peu avant Nahum, Sophonie avait conclu sa prophétie en annonçant que le Reste des humbles qui

(1) D'où « tomber en ruines, être désolé »; la racine apparentée *šwh* a le même sens; Sophonie l'utilise dans sa litanie sur le Jour : « jour de désastre et de décombre » (I, 15); c'est un nouveau contact avec le psaume de Nahum. Cf. J. T. Milik, *Bibl.*, XXXVIII, 1957, p. 249.

(2) *Jer.*, VII, 20; XLII, 18; XLIV, 6. C'est l'assyrien *natâku*.

(3) *Nah.*, I, 2*d*; *Jer.*, III, 5, 12; cf. aussi *Lev.*, XIX, 18 (loi de sainteté, passage sans doute antérieur à l'exil). C'est l'assyrien *nadâru*

cherchent Dieu trouveraient auprès de lui un abri (III, 12*c*). Nahum lui fait écho (I, 7*c*); Dieu « connaît » (1), c'est-à-dire discerne pour en prendre soin avec amour, ceux qui comptent sur lui au Jour de la vengeance, déjà annoncé par Sophonie avec tant de force; ce jour d'angoisse et de ténèbres (*Soph.*, I, 15), Nahum l'annonce lui aussi; alors surviendront les grandes eaux du déluge (cf. *Gen.*, V, 29, yahviste); elles épargneront les amis de Dieu, mais extermineront ses ennemis. Cette finale comprend trois vers élégiaques, défigurés dans le texte reçu par une mauvaise coupure; il faut omettre le *waw* initial du v. 8 (dittographie probable); le dernier verbe du verset, qu'il ne faut pas corriger d'après *Job*, XVIII, 18, est proclitique; d'où la traduction brève « chasse aux ténèbres ». Le mot « ennemis » fait une inclusion avec 2*b*. L'abstrait מקומה « (en) son lieu » (accusatif de lieu, comme « dans la ténèbre ») semble se rapporter à l'inondation, manifestation de la colère débordante qui détruit tout en se « déversant », selon l'expression classique à cette époque (*Soph.*, III, 8; *Jer.*, VII, 20, etc.). Mais la LXX traduit « les adversaires », parallèle à « les ennemis ». Un substantif « l'opposition », supposé d'après l'arabe (2), est inconnu. Un accusatif secondaire étant possible (3), on peut conjecturer מְקֻמָיו, graphiquement plus simple que בקמיו. Le même parallélisme se trouve dans *Ex.*, XV, 6-7 (cf. ci-après) et ailleurs (*Deut.*, XXVIII, 7; *Ps.*, XVIII, 49).

Le thème de l'inondation avait été exploité par Isaïe (VIII, 8; cf. *Dan.*, XI, 10, 40); le contact est ici étroit avec *Is.*, XXVIII, 2, 15, 17, où il est aussi question de refuge, et *Is.*, XXIX, 6; XXX, 27 s., au vocabulaire tout à fait analogue (colère, feu, inondation). Après Isaïe et Nahum, Jérémie (XXIII, 19 = XXX, 23) et surtout Ézéchiel reprendront le thème diluvien : « Voici une bourrasque de Yahvé qui éclate (une colère)... il y aura une pluie torrentielle... je vais déchaîner un vent de tempête en ma fureur, il y aura une pluie torrentielle dans ma colère, des grêlons tomberont dans ma rage de destruction » (XIII, 11 s.; cf. XXXVIII, 22) (4). Très proche de Nahum est aussi *Prov.*, XXVII, 4, « débordante est la colère », d'autant que le second stique est presque identique à 6*a* (5). La préservation du fidèle contre l'inondation

(1) Omettre le *waw* initial (distique *yod!*), comme celui du début de 8*a*; le texte a été mal coupé. Citons quelques parallèles : Dieu a connu Israël (*Am.*, III, 2; *Os.*, XIII, 5; *Deut.*, IX, 24), Abraham (*Gen.*, XVIII, 19; *Sap.*, X, 5), David (*II Sam.*, VII, 20), Jérémie (*Jer.*, I, 5, etc.).

(2) Cf. HALDAR, *op. cit.*, p. 27; DRIVER, *JTS.*, XXXVI, 1935, p. 301.

(3) Cf. *Gen.*, XXVII, 9; *Ps.*, XVIII, 41; XXI, 13; *Ex.*, XXIII, 27.

(4) Les mentions d'orage providentiel sont très fréquentes (*Jud.*, V, 20; *I Sam.*, VII, 10; *Ex.*, IX, 18 s.; *Jos.*, X, 11 et *Eccli.*, XLVI, 5; *Jer.*, XLVII, 2; *Is.*, LXVI, 12; *Ps.*, XVIII, 5, etc.); *Job*, XXII, 11; XXXVIII, 25; *Dan.*, IX, 26 et XI, 22). Cf. *RB.*, 1956, p. 177 s.

(5) On peut en rapprocher *Is.*, LIV, 8, qui précède l'allusion au déluge de Noé. En outre,

est encore exprimée dans *Ps.*, XXXII, 6, tandis que le *Ps.* XXIX envisage l'ensemble du peuple israélite (1). Exterminés par le feu et par l'eau (cf. *Ps.*, LXVI, 12), tous les ennemis de Yahvé disparaîtront dans les ténèbres. L'invasion assyrienne n'avait apporté à Juda que ténèbres et angoisses (*Is.*, V, 30; cf. VIII, 22-IX,1); elle avait pillé la vigne de Yahvé (*Nah.*, II, 3); la loi du talion va donc s'appliquer à Ninive (cf. *Nah.*, III, 12). C'est ce que la suite précisera.

Nous avons relevé au passage plusieurs contacts caractéristiques avec Sophonie, qui dès 630 avait annoncé la ruine d'Assur et de Ninive (II, 13). Ainsi, *Soph.*, I, 18, « consommer la ruine » (cf. *Is.*, X, 23, etc.), et *Nah.*, I, 8*b*, 9*b*; *Soph.*, I, 15, « jour d'oppression, de nuée, de ténèbre, de dévastation », et *Nah.*, I, 7*b*, 3*d*, 8*c*, 5*c*; *Soph.*, I, 18; II, 2; III, 8, « courroux, ardeur de la colère, feu de la jalousie », et *Nah.*, I, 2*a*, 6; *Soph.*, III, 12, « s'abriter dans le nom de Dieu », et *Nah.*, I, 7*a*; *Soph.*, III, 6, et *Nah.*, I, 4, ont le même hifil de *ḥrb*, avec Dieu pour sujet. Ce que Sophonie disait contre Jérusalem, souillée aux temps de Manassé et d'Amon, Nahum le dit maintenant contre Ninive, cause de cette perversion et source d'humiliation pour la nation israélite. Sous le règne de Josias, Juda s'est dégagé temporairement du joug étranger, des influences pernicieuses. Dieu lui a rendu sa fierté (*Nah.*, II, 3) (2) avec la paix et l'intégrale pratique de la religion yahviste (*Nah.*, II, 1; cf. *Deut.*, XVI, 16); la réforme religieuse exigée par Sophonie et Jérémie a pour un temps réussi et va de pair avec la réorganisation civile; elle s'est même étendue à l'ancien royaume du Nord (*II Reg.*, XXIII, 15 s.), comme le laisse aussi entendre Nahum qui nomme en parallèle Jacob et Israël.

Le *mem* et le *lamed* par lesquels débutent 9*a* et 9*c* sont peut-être un lien matériel entre le psaume et la suite; il faudrait maltraiter le texte pour y retrouver la suite acrostiche. L'important est de souligner les liens étroits reliant le psaume-prélude à la suite, dont je propose la traduction suivante :

> [9] Comme vous devez compter sur Yahvé! (3)
> c'est lui qui consomme la ruine,
> l'oppression ne se lèvera pas deux fois.

l'expression *b'l ḥmh* (*Nah.*, I, 2) revient dans *Prov.*, XXIX, 22, dont se rapproche *Prov.*, XXII, 24 (3e recueil, peut-être du règne de Josias, cf. ci-après).

(1) Cf. *RB.*, 1956, p. 179.

(2) Inutile de corriger « fierté » en « vigne », comme le font beaucoup d'auteurs. Le retour à l'autonomie nationale, grâce à l'affaiblissement de l'Assyrie, s'accompagne d'une renaissance religieuse. Le ton triomphal de Nahum est aussi celui d'*Ex.*, XV (ci-après). Malheureusement, la mort brutale du saint roi Josias arrêta les progrès de cette réforme.

(3) Cette traduction, grammaticalement possible, accentue la cohésion du passage. On traduit aussi : « Quelle idée vous faites-vous de Yahvé? » ou bien « Que tramez-vous contre Yahvé? » Mais la préposition est différente dans 11*b*.

[10]Car enchevêtrés jusqu'à la base comme des liserons,
ils ont été dévorés comme la paille sèche;
[11]il est sorti complètement de toi,
celui qui tramait le mal contre Yahvé,
le « conseiller » vaurien.

[12]Ainsi parle Yahvé :
Si intacts, si nombreux soient-ils,
quand même, ils seront fauchés, anéantis.
Je t'ai humilié : non, je ne t'humilierai plus,
[13]à présent, je briserai
son joug de dessus toi
et je romprai tes liens.

Le v. 14, à lire peut-être avant II, 2, adressé aussi à l'Assyrie, annonce la fin de la dynastie, le pillage des temples; au lieu des sculptures de pierre ou de métal qui s'y trouvent, Dieu y placera la tombe du vaurien, car il est méprisable, expression équivalente à *Bélial*, « vaurien » (inutile de corriger le texte). Quant au v. 9, tercet ternaire, il reprend à dessein les mots de la fin du psaume en rappelant quelque peu la fin de la bénédiction de Lévi (*Deut.*, XXXIII, 11). La suite a paru à peu près indéchiffrable. D'après le grec, on peut lire יסדם « leur base », au lieu du TM « les épines », et restituer avec Kœhler כסבכים « comme des liserons » *(convolvulus)*, au lieu du doublet corrompu « et comme ivres de leur boisson » (1). בולא est à rattacher, comme adverbe, à la suite (fausse coupure) : « Il est complètement sorti de toi... ». Plus de tribut, d'occupation, de pillage par l'Assyrie, comme au temps de Manassé. Nahum s'adresse toujours à Juda au v. 12; si intacts, si nombreux soient les Assyriens, il seront fauchés comme les liserons et disparaîtront (lire ועברו; texte encore mal coupé). *Soph.*, II, 1, proposait déjà une image analogue, mais à propos des israélites infidèles. Il leur disait ironiquement : « Amoncelez-vous, tassez-vous, ô nation sans vergogne! Avant que vous ne soyez bousculés, pour disparaître comme la bale (2), avant que ne tombe sur vous l'ardente colère de Yahvé..., cherchez Yahvé... » Aucun tas, si imposant soit-il, ne résistera à la bourrasque, et la bale s'envolera.

(1) Autres conjectures, assez compliquées : W. C. Graham, *AJSL.*, XLIV, 1927, p. 37; G. R. Driver, *JTS.*, XXXIX, 1938, pp. 269, 405; A. Bewer, *Festschrift Bertholet*, 1950, p. 68; J. Reider, *HUCA.*, XXIV, 1952-3, p. 96. Le TM peut faire allusion au thème jérémien de la coupe de la colère; d'autre part, « tu seras enivrée » (III, 11) n'est pas primitif.

(2) Cf. *RB.*, 1957, p. 604. La conjecture de J. Gray, *VT.*, III, 1953, p. 404, est trop compliquée. Imagerie semblable dans *Mic.*, VII, 4; *II Sam.*, XXIII, 6; *Os.*, XIII, 3; *Ps.*, LVIII, 10, etc. Pour la suite, lire עוברים ... לא תדחקו (cf. *Is.*, XXIX, 5; *Jer.*, XIII, 24).

Aussi frappants sont les contacts avec le cantique de l'*Exode*, qui sera étudié ci-après. On y retrouve les thèmes et le vocabulaire du psaume de Nahum, spécialement des vv. 6-8, 10 et 13 : force et colère de Yahvé, souffle de tempête, ennemis et adversaires de Yahvé dévorés comme la paille sèche, chancelants et engloutis par l'inondation destructrice. Dieu qui dessèche la mer et les fleuves fait chanceler les collines comme les hommes; il se couvre de fierté (*Ex.*, xv, 1, 7), tout en rendant à son peuple la fierté (*Nah.*, ii, 3). Si Nahum décrit la victoire du Dieu vengeur sur l'oppresseur assyrien, le chant de Miriam célèbre celle du Dieu guerrier sur l'oppresseur égyptien. Le parallélisme est indiscutable.

2. *Le chant de victoire d'Ex. XV.*

La structure et la date de composition de cet hymne sont très discutées. Il sera ici analysé en détail, afin d'y découvrir les points de contact caractéristiques avec d'autres écrits, datés du règne de Josias. En voici tout d'abord la traduction intégrale :

[1]Je célèbre Yahvé, il s'est couvert de gloire,
il a jeté à la mer chevaux et cavaliers.

I. [2]Il est ma force et me protège, à lui je dois ma délivrance,
il est mon Dieu et je l'admire, Dieu de mon père et je l'exalte,
[3]Yahvé est un guerrier, Yahvé est son nom.

II. [4]Les chars de Pharaon, il les jeta à la mer,
[5]l'élite de ses chevaliers sombra en mer des Joncs,
l'abîme les recouvre, ils descendirent dans le gouffre.

III. [6]Ta droite, Yahvé, s'illustre par la force,
ta droite, Yahvé, taille en pièces l'ennemi,
[7a]par l'excès de ta gloire tu détruis tes adversaires.

IV. [8]Au souffle de tes narines, les eaux s'amoncelèrent,
les flots se dressèrent comme une digue,
les abîmes se tassèrent au cœur de la mer.

V. [9]L'ennemi s'était dit : « Je poursuivrai, j'atteindrai,
je partagerai le butin, mon âme s'en gorgera,
je dégainerai mon épée, ma main s'en saisira. »

VI. [7b]Tu déchaînes ton courroux, il les dévore comme du chaume,
[10]tu soufflas de ton haleine, la mer les recouvrit,
ils s'enfoncèrent comme du plomb dans les eaux formidables.

VII. [11]Qui est comme toi, Yahvé, parmi les dieux,
Qui est comme toi, illustre en sainteté,
redoutable en exploits, artisan de prodiges?

VIII. [12]Tu étendis ta droite, la terre les engloutit;
[13]tu menas par ton amour ce peuple que tu rachetas,
tu le guidas par ta puissance vers ton pacage saint.

IX. [14]Les peuples ont entendu, ils en frémissent,
un frisson empoigne les habitants de Philistie,
[15]ils sont pris de panique, les notables d'Édom;

X. les princes de Moab, la terreur s'en empare,
ils chancellent tous, les habitants de Chanaan,
[16]sur eux s'abattent crainte et tremblement.

XI. La grandeur de ton bras les fige comme la pierre,
jusqu'à ce que passe ton peuple, Yahvé,
jusqu'à ce que passe ce peuple que tu achetas.

XII. [17]Tu les conduiras et les planteras sur la montagne, ton héritage,
place dont tu fis, Yahvé, ta résidence,
sanctuaire, Yahvé, que tes mains ont préparé.

[18]Yahvé régnera pour toujours et à jamais.

Remarques

On considère généralement le v. 19 comme une addition prosaïque de source sacerdotale, comme le récit de même origine qui précède le cantique (XIV, 23, 28-29). L'antienne de Miriam (v. 21) sert d'exorde au cantique (v. 1), avec le changement « Chantez » en « Je veux chanter ». Pour certains, cette antienne serait un refrain contemporain du psaume; d'autres plus nombreux y voient le chant primitif, développé plus tard. Le rythme du cantique est binaire; chaque stique compte 2 + 2 accents (1); c'est encore le rythme d'*Ex.*, XXXII, 18, où Moïse est aussi censé parler; ce passage appartiendrait à la tradition élohiste (scribes du royaume du Nord), comme *Ex.*, XV, 20-21; il contient le verbe *ʿnh*, qui signifie « chanter » comme dans *Ex.*, XV, 21. Ces traditions éphraïmites des fils de Joseph pourraient fort bien remonter au temps où ceux-ci quittèrent l'Égypte.

On distingue d'ordinaire deux parties dans le cantique de Moïse; la première célèbre la défaite des Égyptiens, et la seconde, la conquête

(1) Cf. J. D. W. Watts, *VT.*, VII, 1957, p. 372, note 1. Josèphe appelait ce vers « hexamètre » (*Antiq.*, II, XVI, 4).

de Canaan. Mais on nie souvent l'unité de composition et on hésite à fixer le début de la seconde partie : v. 11 (1), v. 12 (2) ou v. 13 (3); celle-ci aurait pu être ajoutée après coup. La structure littéraire semble cependant très homogène. Le poème se divise aisément en trois grandes stances, encadrées par le prélude hymnique (v. 1) et l'acclamation finale (v. 18); chaque stance est formée de strophes analogues. On distingue sans effort des césures à la fin des vv. 5, 10, 13 et 17 (4). Les six vers de la première strophe (2-5) se répartissent d'après le sens en 3 + 3 grands vers à césure médiane (5). A la fin du v. 9 apparaît, comme à la fin du v. 5, le thème des abîmes; de même à la fin du v. 10. On peut donc voir dans 6-8 et 9-10 les deuxième et troisième strophes; elles comprennent chacune 3 + 3 grands vers, à condition de reporter 7*b* avant le v. 10 où il convient parfaitement pour le sens et la grammaire. En effet, les verbes sont à la même personne; le changement de temps (imparfait-parfait) ne fait pas difficulté, puisqu'il existe aussi aux vv. 5 (imparfait-parfait), 14-15 (parfaits, imparfaits). Le parallélisme est alors renforcé dans 7*b*-10; les suffixes *-mô* sont ainsi groupés dans les seconds hémistiches (« il les dévore; les recouvrit »), comme dans 9*bc* qui précède (« s'en gorgera; s'en saisira »), et font des assonances. Si 7*b* a été anticipé de six vers, c'est par suite de la ressemblance entre le début du v. 7, וברוח, et celui du v. 10, ברוחך. Le reste du cantique est bien conservé.

Il suffit de transcrire le poème par groupe de trois vers (cf. ci-dessus) pour constater les correspondances et les symétries de structure; ce fait, à lui seul, suggère l'unité de composition. Les vv. 1 et 18 forment entre eux un tercet, encadrant douze autres tercets. La structure de la première stance se retrouve dans la deuxième (9 + 7*b*-10; 11 + 12-13) et la troisième (14-15*a* + 15*b*-16*a*; 16*bd*-17). Il est difficile d'avoir une structure plus uniforme d'un bout à l'autre. Le style est déclamatoire et rappelle la phraséologie deutéronomique. Il y a longtemps qu'on a signalé la fréquence des assonances et des allitérations, ce qui convient éminemment à un poème destiné à la récitation solennelle dans la liturgie, comme beaucoup le pensent. Driver a aussi noté une série de vocables deutéronomiques, non utilisés avant le VII^e^ siècle (6). Mais Cross et Freedman (7) relèvent des graphies

(1) H. Schneider, *Exodus (Echter-Bibel)*, 1952, p. 35.
(2) A. Clamer, *L'Exode* (La Sainte Bible), 1956, p. 147.
(3) J. D. W. Watts, *VT.*, *art. cit.*, p. 371 s.
(4) Cf. M. Rozelaar, *VT.*, II, 1952, p. 221 s.
(5) Cf. F. Perles, *JQR.*, NS. XVIII, 1927, p. 403.
(6) S. R. Driver, *The Book of Exodus*, Cambridge, 1911, p. 130 s.
(7) F. M. Cross et D. N. Freedman, *JNES.*, XIV, 1955, pp. 237-250.

qu'ils considèrent comme archaïsantes, et non archaïques; elles nous reporteraient selon eux au temps du cantique de Débora et des oracles de Balaam. Ils insistent sur les formes de parallélisme assez recherchées, analogues à celles de la poésie ugaritique (1) et concluent que le poème serait antérieur au récit en prose qui précède et qui s'en inspirerait. Le mètre mixte serait aussi un indice d'archaïsme; mais il n'est pas aussi mixte qu'on le prétend, et la structure régulière des stiques comme des strophes témoigne d'un art consommé. Chaque tercet comprend deux vers parallèles, plus un troisième; ce dernier est situé soit à la fin du tercet selon le schéma *ab* /*c* (tercets I, II, III; VI, VII, X), soit au début selon le schéma *a* /*bc* (tercets IV, V; VIII, IX; XI, XII). Dieu est interpellé à la troisième personne au début (vv. 1;2-4) et à la fin (v. 18); ailleurs, il l'est à la deuxième personne. La mention de Yahvé ou de ses ennemis païens figure dans le premier tercet des six strophes (3, 6*a*, 11*a*, 16*c*; 9*a* et 14*a*). Trois anadiplosis se trouvent dans 6*ab*, 11*ab* et 16*cd*, en des places symétriques, à savoir dans les premiers tercets des deuxième, quatrième et sixième strophes. L'unité littéraire de l'ensemble est encore renforcée par des reprises : « Yahvé » deux fois dans 3, 6*ab* et 17*bc*; « ce peuple que tu rachetas » (13*a*), « ce peuple que tu achetas » (16*d*); « ton pacage saint » (13*b*), « ta résidence, sanctuaire » (17*bc*). L'alternance des parfaits et des imparfaits (5; 7*b*-10; 14-15) se rencontre partout, comme le suffixe *-mô* (cf. aussi *k*^{e}*mô*, vv. 5 et 8). Style extrêmement homogène, qui renforce encore l'unité littéraire de l'ensemble.

L'usage du suffixe *-mô* (2) n'implique pas une date ancienne. On a d'ailleurs עליהם dans 16*a* (3). למו se trouve seulement six fois avant l'exil (4); après l'exil, il est très fréquent, surtout dans *Job* et le psautier. Les grammairiens pensent que le suffixe *-mô* n'est pas archaïque, mais qu'il est la remise en vigueur d'une ancienne forme. *Deut.*, XXXII (fin de l'exil) n'en use que comme suffixe nominal. Il se trouve surtout dans *Job* (v^{e} siècle) et le psautier (5), spécialement

(1) Cf. W. F. Albright, *JBL.*, LXVII, 1948, p. 381; *From the Stone Age to Christianity*, 1940, p. 219; C. Gordon, *Ugaritic Manual*, 1955, p. 110 ss.

(2) Neuf fois : 5*a* (ici *mu*, pour l'assonance, cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, 61 *i*), 9*bc*, 10*a*, 12*a*, 15*b*, 17*a* (deux fois).

(3) Alors que l'on a עליכמו huit fois dans *Job*; dans *Deut.*, XXXII, 23; *passim* dans le psautier.

(4) Déjà dans *Ex.*, IX, 26-27 (yahviste); *Is.*, XXIII, 1; XXX, 5; *Prov.*, XXIII, 10 (peut-être du règne de Josias, cf. ci-après); *Hab.*, II, 7 (vers 600).

(5) *Ps.*, XVII, 10; LVIII, 7; LIX, 13; CXL, 4, 10, datés d'après l'exil. De même *Ps.* II (3*ab*, 4*b*, 5*ab*), dont la date est controversée (cf. *RB.*, 1953, p. 563) en raison de son caractère « royal »; tout en signalant des parallèles égyptiens, de Savignac souligne son caractère messianique (*VT.*, VII, 1957, p. 90); R. Press le date du temps de Cyrus (*TZ.*, LXXXII, 1957, p. 321); J. Morgenstern (*HUCA.*, XXVII, 1956 p. 139) le situe fermement après le

dans *Ps.*, XXI (10*a*, 11*a*, 13*a*) qui sera étudié plus loin et daté comme *Ex.*, XV du règne de Josias. Dans *Ex.*, XV, 9, il n'y a pas lieu de lire *timlē'ēm*, *torīšēm*, en remplaçant *-mô* par un *mem* enclitique, comme à Ras Shamra; le « butin » est en effet l'antécédent collectif (par nature) du premier suffixe pluriel; l'antécédent du second suffixe est sous-entendu. Le grec ne suffit pas à appuyer une correction textuelle, d'autant qu'il a interprété le second verbe d'après la racine araméenne רשה « avoir pouvoir », alors qu'il dérive de ירש « prendre possession » (*Ex.*, XXXIV, 24; *Num.*, XVI, 12).

Le *nun* de liaison dans וארמנהו serait archaïque. C'est bien plutôt un archaïsme, d'ailleurs rare et presque toujours à la pause (1). Il se trouve dans *Jer.*, V, 22, deux fois à la pause, passage qui peut dater précisément du règne de Josias; ensuite, à la fin de l'exil (*Deut.*, XXXII, 10), et après le retour (*Ps.*, LXXII, 15, si proche de la seconde partie de *Zacharie*). Quant à *zû* (13*a*, 16*d*), c'est une forme démonstrative poétique employée comme relatif pour les deux genres et les deux nombres. Elle se trouve dans *Hab.*, I, 11 (début du VI^e^ siècle), *Is.*, XLII, 24 et XLIII, 21 (même siècle), et de nombreux psaumes. On a aussi *zô* « ceci » dans *Os.*, VII, 16 et *Ps.*, CXXXII, 12, ou bien *zoh*, usité avant comme après l'exil (2). Enfin, le *yod* de l'état construit (נאדרי, 6*a*; lu aussi dans 11*b* par le Pentat. samar.) est assez fréquent avec le participe à toutes les époques (3). Dans les textes récents, c'est un archaïsme; on ne peut rien en tirer pour la date d'*Ex.*, XV.

Au point de vue rythmique, il faut noter un raccourcissement expressif dans 8*bc* et 14*a*. Le second cas est clair; le poète a ajouté à dessein un *nun* paragogique emphatique à la fin du verbe (« ils en frémissent »). Dans 8*bc*, *k^e^mô-nèd* correspond à *b^e^leb-yàm*. Je propose de lire *k^e^mô-nèd* après *nozlîm;* le parallélisme est alors parfait; ce staccato précipite le mouvement de la phrase, en évoquant la chute aux abîmes par des effets sonores, certainement conscients. Par contre *k^e^mô-'àben* (fin v. 5; cf. *Job*, XLI, 16) pourrait être un doublet,

retour de l'exil. F. Dreyfus distingue les idées anciennes de la forme récente (*RSPT.*, XLII, 1958, p. 42). L'étude complète du vocabulaire et l'examen de toutes les attaches littéraires (travail souvent négligé par les partisans d'une interprétation royale, même avec résonance messianique) conduit à y voir une composition postexilique directement messianique, quels qu'aient été ses antécédents, peut-être très lointains.

(1) P. Joüon, *Grammaire...*, 61*b*.

(2) Cf. *Jud.*, XVIII, 41; *II Sam.*, XI, 25; *II Reg.*, VI, 19; *Ez.*, XL, 45; cinq fois dans *Qohélet*.

(3) *Gen.*, XLIX, 11 (époque salomonienne); *Deut.*, XXXIII, 16 (époque de Jéroboam II); *Os.*, X, 11; *Is.*, XXII, 16; *Mic.*, VII, 14; *Jer.*, IX, 17, etc.; *Lam.*, IV, 21; *Ez.*, XXVII, 3. Il ne faut pas omettre le *yod* final, comme le font Cross et Freedman (*art. cit.*, p. 241, *in loc.*, malgré la note 14, p. 245).

déjà attesté par la citation de *Neh.*, IX, 11, mais tiré peut-être du v. 16, *kà'àben*. Sinon 5*b* serait un stique ternaire; il faudrait alors se demander avec Cross et Freedman si le long verbe de 5*a* ne compterait pas pour deux accents, ce qui donnerait un distique de 3 + 3 accents, cadence si fréquente en poésie biblique. Mais celle-ci ferait exception, car le rythme binaire prévaut ailleurs. Deux vers plus haut (4*a*), on a un stique de trois accents dans le TM; mais « et son armée » peut être une addition tirée du récit sacerdotal en prose qui précède (XIV, 4, 9, 17, 28), de même origine postexilique que XV, 19 (1). La relecture sacerdotale, contemporaine de *Neh.*, IX, a pu retoucher quelque peu le poème, sans égard pour sa structure caractérisée par le grand vers épique de 2 + 2 accents; ce vers très ample et solennel, plus rare que le vers ternaire ou élégiaque, est souvent utilisé dans les poèmes au souffle épique (*Jud.*, V et *Ps.* LXVIII qui en dépend; *Ps.* XXIX, XLV, XLVI, LXXIV, LXXXIX). Il était tout indiqué pour le chant épique de Miriam. Rappelons qu'il est très fréquent dans la poésie assyro-babylonienne; il correspond dans la poésie française au vers alexandrin avec coupe classique.

C'est le huitième tercet, clôturant la quatrième strophe, qui fait la transition entre ce qui précède (victoire sur les Égyptiens) et ce qui suit (victoire sur les peuples cananéens). On peut donc couper avant le v. 12 (2). Le mot « peuple » fait le lien verbal entre 13*a* et 14*a*. L'analyse qui suit pas à pas le texte en dégagera la magnifique unité. Elle permettra d'en fixer la date approximative : psaume pascal du temps de Josias, *Ex.*, XV est né en milieu deutéronomique. S. Mowinckel rappelle que cette opinion est « traditionnelle » (3). W. Staerk avait déjà assigné ce poème à la date de 621 (4); G. Beer le suit (5). Eissfeldt (6) le situe après les sources JE et avant l'exil; de même Pedersen (7), qui y voit l'élément final de la « légende » conservée dans *Ex.*, I-XV et à rapprocher de *Deut.*, XXVI, 5-9. De fait, c'est la pâque de Josias qui, on le verra, fournit à *Ex.*, XV son meilleur *Sitz im Leben*. Les VV. 1-2 et 18 s'expliquent très bien dans le cadre d'une liturgie célébrant en Yahvé le Sauveur et le Roi d'Israël. Tout le reste est centré sur les deux « passages », celui de la mer Rouge et celui du

(1) Cf. W. O. E. OESTERLEY, *Ancient Hebrew Poems*, Londres, 1938, p. 21.
(2) Malgré A. CLAMER, op. cit., p. 147.
(3) *Psalmenstudien*, II, 1922, p. 330.
(4) *Lyrik*, 2e ed., 1920, p. 23. Déjà Baentsch et Ewald penchaient en ce sens.
(5) *Exodus*, 1939, p. 84. Il est cité par J. COERT RYLAARSDAM, *The Interpreter's Bible*, I, 1952, p. 941. M. Rozelaar (*VT.*, II, 1952, p. 227) voit dans *Ex.*, XV un hymne ancien chanté à Pâque. H. Schneider parle aussi de cantate pascale (*Exodus*, 1952, p. 35).
(6) *Einleitung in das A. T.*, 2e éd., 1956, p. 250.
(7) *ZAW.*, LII, 1934, p. 171.

Jourdain, avec pour terme le mont Sion et le temple de Jérusalem; là se déroule cette liturgie d'action de grâces, commémorant la délivrance du peuple élu et acclamant en Yahvé le vainqueur des voisins d'Israël. L'usage du style psalmique est l'évidence même; de nombreux parallèles ont été signalés dans le psautier, ce qui n'entraîne pas une origine postexilique comme le voudrait R. H. Pfeiffer (1); celui-ci voit dans *Ex.*, xv une œuvre aramaïsante d'un versificateur prolixe, bien intentionné, mais soucieux de parénèse, probablement dans la seconde moitié du v^e^ siècle (cf. *Neh.*, ix, 11). Cette opinion, la suite le montrera, est aussi peu recevable que celle de Cross et Freedman qui font d'*Ex.*, xv une œuvre très archaïque.

V. 1. — Noter la construction *lè'mor* après *wayyo'm^e^rû*; la phraséologie deutéronomique aime les infinitifs précédés de *lamed* (2). Le poète imite le rythme et le style du prélude du cantique de Débora (*Jud.*, v, 3); le début « je veux chanter » est un trait hymnique traditionnel (3). La suite offrira d'autres contacts avec le cantique de Débora. L'emphase *g'h g'h* est unique; 7*a* lui correspond, avec *gà'ôn*; la racine correspond à l'égyptien *q3j* « être haut »; elle est souvent prise au sens péjoratif d'orgueil (*Soph.*, iii, 11); mais ici, comme dans *Nah.*, ii, 3 (cf. ci-dessus), qui prend le contre-pied des prophètes antérieurs (4), le mot est pris en bonne part (à dix ans d'intervalle environ!).

« Cheval » et « cavalier » seraient un anachronisme au temps de l'Exode. La cavalerie apparaît bien après la charrerie en Égypte et en Israël. Cheval et char sont souvent mentionnés en Égypte depuis la fin du xvi^e^ siècle; ils sont pour la première fois représentés par Thoutmès I (1530-1520). La tablette Carnavon parle d'attelage aux derniers temps des Hyksos, ce qui est confirmé par une stèle récemment découverte à Thèbes. Mais il ne sera question de cavalerie que bien plus tard (5). Le cheval et le char sont mentionnés trois fois

(1) *Introduction to the Old Testament*, 3^e^ éd., 1941, p. 281. Il admet la thèse de A. Bender (*ZAW.*, XXIII, 1903, pp. 1-48), très superficielle. De nombreux contacts existent entre *Ex.*, xv et *Ps.*, lxxviii (vv. 4, 12-13, 49, 53-55); mais ce psaume, qui dépend manifestement du Deutéronome et de *Jérémie*, appartient au groupe des écrits de l'école sacerdotale, au temps des *Chroniques* (cf. *RB.*, 1955, p. 256; R. Bloch, art. *Midrash*, *SDB.*, V, col. 1275).

(2) Cf. P. Joüon, *Grammaire...*, 124*o*.

(3) Ainsi, au début des *Ps.*, lxxxix, 2, et ci, 1, au début de la seconde partie des *Ps.*, xxvii (6*d*) et lvii (8*c*), à la fin des *Ps.*, xiii (6*c*), lix (17*a*) et civ (33*a*). « Chanter » est souvent en parallèle à « dire un psaume », c'est-à-dire un chant accompagné de musique.

(4) *Am.*, v, 21; vi, 8; viii, 10; *Os.* v, 5; vii, 10.

(5) Cf. J. Bérard, *RHR.*, CLI, 2, 1957, p. 233; J. Wiesner, *Der Alte Orient*, XXXVIII, 1939, p. 39 s. La cavalerie ne serait pas connue en Israël avant le ix^e^ siècle (cf. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1^e^ éd., 1942, p. 213); elle ne semble pas importante au temps d'Ézéchias (*II Reg.*, xviii, 23 s.).

dans l'histoire de Joseph. Ici, le v. 4 parle d'ailleurs de « véhicule », mot déjà dans le récit yahviste (*Ex.*, XIV, 25), comme aussi *šalîš* (XIV, 7). Ce dernier terme, fréquent dans les *Rois*, ne peut être rapproché du hittite *šalliš*, « grand », nominatif de *šalli* (le *š* final ne fait pas partie du radical). E. Laroche rapprocherait plutôt, sous toute réserve, l'officier LÚ *šalašḫa-* (1). Le *šalîš* désigne aussi un officier dans *II Reg.*, VII, 2 et X, 25; dans *Ex.*, XIV, 7 et XV, 4, il s'agit de combattants d'élite. D'après le relief de Qadès, le char hittite était monté de trois hommes, un conducteur, un porte-bouclier et un combattant; celui-ci était en général un noble, armé d'une longue lance et d'un arc (2). Mais en Anatolie, on n'a encore aucune représentation de char de guerre au deuxième millénaire. Les reliefs de Carchémish peuvent être influencés par l'art assyrien; on n'y voit que deux personnages (3). Quoi qu'il en soit, la signification du terme *šalîš* dans des écrits de la fin de l'époque royale doit être rapprochée de l'assyrien *šalšu*, le « troisième », officier d'un certain rang dont le titre complet est *šalšu rakbu*, le troisième occupant du char (4).

Pour éviter l'anachronisme au v. 1, on propose de traduire « son conducteur », ou de vocaliser *rikbo* « son char »; mais le suffixe semble inutile et les versions l'omettent. Toutefois, comme il écrivait à la fin de l'époque royale, le poète a fort bien pu penser à la cavalerie, depuis longtemps en usage; à plus forte raison, l'auteur sacerdotal qui en dépend (v. 19).

V. 2. — D'après Cross et Freedman (5), ce couplet doxologique,

(1) Il cite les textes suivants : LÚ.MEŠ *šalašḫes ᵍᵘˢ ḫulugannin waḫnuwanzi*, « les *š.* font tourner le char (royal) » (*Istanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Bogazköy tableteri*, 1944, I, 36, I, 69); *nu ᵍᵘˢ ḫulugannıya piran* GAL LÚ.MEŠ *šalašḫaš ḫuyanza ᵍᵘˢ* PA-*ya ḫarzi*, « devant le char (royal) court le chef des *š.*, et il tient un bâton » (*ibid.*, II, 1947, 23); « ensemble les LÚ.MEŠ IŠ.GUŠKIN LÚ.MEŠ *šalašḫuš* SAL.LUGAL, (c'est-à-dire) les écuyers d'or (et) les *š.* de la reine » (*Keilschrifturkunden aus Boghazköy*, XIII, 35, I, 7). Selon E. Laroche, le passage de hitt. *šalašḫa-* à hébreu *šalîš* pose des questions phonétiques difficiles, mais ne semble pas exclu a priori; l'hypothèse serait plutôt un emprunt indépendant du sémitique et du hittite à un mot « hourrite » se rapportant au vocabulaire du cheval et du char, celui des *maryanni*, si bien que l'hébreu *šalîš* n'aurait finalement avec le nombre « trois » qu'un rapport d'homonymie fortuite. Sur le combat en char, cf. A. Goetze, *Kleinasien* (*Handbuch der Altertumswissenschaft*), 2ᵉ éd., 1957, p. 124. La note de Goetze dans *JCS.*, XI, 1957, p. 111, est erronée; le mot LÚ.MES *šulluš(a)* est hittite, c'est le pluriel (accusatif) d'un mot *šulla-* qui n'a rien avoir avec *šalli-*, ni non plus avec le sémitique « trois ». — Je remercie E. Laroche pour ces renseignements.

(2) L. Delaporte, *Les Hittites*, 1936, p. 207.

(3) L. Woolley, *Carchemish*, 1952, III, pl. 41, 42, 60.

(4) Cf. E. R. Thiele, *JNES.*, III, 1944, p. 169, n. 85. Pour le VIIᵉ siècle (époque de Josias), cf. C. H. W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents*, 1901, II, p. 114 s.; E. Klauber, *Assyrisches Beamtentum*, *LSS.*, V, 3, 1910, p. 111. A Ugarit, il est question de trois chevaux pour un chariot (cf. Y. Sukenik, *JCS.*, II, 1948, pp. 11-12; C. Gordon, *JBL.*, LXX, 1951, p. 160).

(5) Cf. *JNES.*, XIV, 1955, p. 243.

de cadence ternaire, est hors contexte; il figure dans *Is.*, XII, 2 (hymne clôturant le livre de l'Emmanuel) et *Ps.*, CXVIII, 14; il fut inséré après coup comme introduction au corps du poème. Mais le rythme est binaire, si on lit זמורתי avec des mss. hébreux, le Pentat. Samar. et les versions; le suffixe *yod* a été pris dans le texte reçu comme une abréviation du tétragramme sacré. Le sens est discuté. Gaster, Zolli, Kœhler, Cross et Freedman traduisent « défense, force », synonyme du mot précédent (1). D'autres supposent que LXX a lu סתרתי « ma protection », comme dans l'hapax de *Deut.*, XXXII, 38; mais LXX a lu le texte reçu dans les deux parallèles (*Is.*, XII, 2; *Ps.*, CXVIII, 14). On peut penser que זמורתי, comme אשירה, imite l'exorde du cantique de Débora où l'on a אזמר. Dans *Am.*, V, 23 (cf. plus tard *Is.*, LI, 3; *Ps.*, LXXXI, 3; XCVIII, 5), le mot *zimrâ* signifie « mélodie, son musical (des harpes) »; il est aussi en parallèle avec *šîr* « cantique ». Comme tous les *mizmorîm* « psaumes », le cantique de Moïse devait être accompagné de musique; étant donné le genre littéraire de ce cantique, psaume d'action de grâces, il est normal de trouver tout au début un mot de la racine *zmr* : « Il est ma force et mon cantique ». La suite reprend le récit yahviste : « Moïse répondit au peuple : Vous verrez le salut de Yahvé qu'il effectuera pour vous en ce jour... Yahvé combattra pour vous; vous, vous n'aurez rien à faire » (*Ex.*, XIV, 13-14; cf. 25). Peu auparavant, Sophonie avait déclaré à la fin de sa prophétie : « Yahvé... est un héros qui te sauve » (III, 17).

D'après l'analyse rythmique faite ci-dessus, on peut lire avec l'accent à la fin : *way^{e}hî-lî*, *zeh-'elî*, *ělohê-'âbî*, *'iš-milḥàmàh*. Cross et Freedman intervertissent les deux verbes de 2*cd*, sans raison suffisante. Le premier dérive de נאה « être aimable, orné, seyant, convenable », sans doute synonyme du suivant « je l'exalte », d'où la traduction « je le déclare aimable, je l'admire » (Dhorme), proposée aussi par Cross et Freedman d'après une hypothèse sémantique d'Albright (2). Le second verbe se trouve ailleurs au début d'hymnes (*Ps.*, XXX, 2; CXLV, 1; *Is.*, XXV, 1).

« Dieu de mon père » fait écho à la tradition élohiste : « C'est moi,

(1) Le mot figurerait dans *Gen.*, XLIII, 11 (yahviste); mais il peut s'interpréter d'après *zmr* « émonder, tailler » (*Lev.*, XXV, 3 s.); il s'agit alors des produits recueillis du sol. Cf. R. Gordis, *Expos. Times*, XLVIII, 1936-7, p. 45 s.; L. Koehler, *Lexicon in V. T. Libros*, p. 260.

(2) La racine נאה alterne avec נוה (cf. *Ps.* LXVIII 13, la « belle du logis »), courant en hébreu postbiblique. On la trouve dans *Prov.*, XVII, 7 et XIX, 10, qui peuvent dater de la fin de la monarchie. Quant à *Hab.*, II, 5, on hésite entre « il n'a plus de décence » ou « il n'a plus de repos ».

le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et le Dieu de Jacob » (*Ex.*, III, 6). L'expression « Dieu de mon (ton) père » revient souvent dans les récits des cycles yahviste et élohiste (1). Ainsi dans *Ex.*, XVIII, 4 : « Le Dieu de mon père est mon secours et il m'a sauvé de l'épée du Pharaon. » Et le texte commente le nom d'Éliézer, « mon Dieu est secours », porté par l'un des deux fils de Moïse. Au v. 11, Jéthro déclare à Moïse : « Je sais maintenant que Yahvé est plus grand que tous les dieux », idée reprise au v. 11 du cantique de Moïse.

Malgré le « je » du prélude, ce cantique n'est pas un psaume « individuel », comme l'a soutenu H. Schmidt (2); celui-ci a même tenté de retrouver le libretto à plusieurs voix (solo, foule, chœur). Mais le « je » initial ne représente pas un simple individu venu offrir au temple un sacrifice votif après avoir échappé à quelque malheur. Il ne s'agit pas d'une effusion personnelle, puisque le « je » disparaît dans la suite : c'est le peuple qui est en scène. Le v. 1 précise d'ailleurs que « je » représente Moïse et les Israélites; ce sens collectif est confirmé par le pluriel « chantez » du v. 21; les versions ont traduit « chantons » au v. 1. Le v. 21, qui lui correspond, est une antienne-refrain, analogue à celle de *Jer.*, XXXIII, 11, qui se disait pour les sacrifices d'action de grâces; on l'a aussi rapproché du refrain repris par les femmes à propos de Saül et de David (*I Sam.*, XVIII, 7; XXI, 12). Comme *Ex.*, XXXII, 18, cette antienne peut provenir du cycle élohiste; elle aurait alors fourni au poète le thème du cantique collectif d'action de grâces. Celui-ci, facile à retenir grâce à ses reprises et à ses allitérations, sans parler de sa régularité, pouvait entrer de plain-pied dans le répertoire liturgique. Le sujet traité en suggérait l'usage pour la fête pascale, commémorant la délivrance de l'Exode. Il est clair qu'il faut entendre son origine « mosaïque » dans le même sens que celle du *Deutéronome*, auquel il est si apparenté.

V. 3. — Le thème de Yahvé-guerrier est classique (3). L'expression « homme de guerre », déjà dans *II Sam.*, VIII, 10, est aussi appliquée à Yahvé dans *Is.*, XLII, 13 (fin de l'exil) et *I Chron.*, XVIII, 10; XXVIII, 3. Le nom du héros est aussitôt proclamé : c'est Yahvé. Notons que la révélation du nom ineffable (*Ex.*, III, 14) est aussitôt suivie de l'expression « le Dieu de vos pères ». Outre ce passage, le v. 3 peut faire écho à *Ex.*, XVII, 16 (élohiste) : « Yahvé est en guerre contre Amalec »,

(1) *Gen.*, XXVI, 24; XXVIII, 13; XXXI, 5, 42; XXXII, 10. Cf. *Jos.*, XXIV, 3; *Is.*, XLIII, 27; LI, 2; LVIII, 14.

(2) H. SCHMIDT, *Das Meerlied*, *ZAW.*, XLIX, nf. VIII, 1931, p. 59 s.

(3) Cf. H. FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger*, Lund 1945. Cf. *Job*, XVI, 14; *Neh.*, IX, 32; *Ps.*, LXXVIII, 65.

ou à *I Sam.*, XVII, 47 (cf. XIV, 6; *II Sam.*, V, 24) : « Yahvé est maître du combat », sans parler du titre de l'ancien recueil épique, « livre des guerres de Yahvé » (*Num.*, XXI, 14). Les versions ont édulcoré l'anthropomorphisme; la traduction des LXX est reprise dans *Judith*, XVI, 2. Dans *Soph.*, I, 14 (repris par *Is.*, XLII, 13), Yahvé lance le cri de guerre en son Jour; pour le peuple une fois purifié, le reste des humbles, Yahvé est un héros sauveur (III, 17); *Deut.*, X, 17 appelle Yahvé « héros » (cf. *Is.*, IX, 5; X, 21); de même *Jer.*, XIV, 9 et surtout XXXII, 18, qui ajoute que son nom est Yahvé des armées. Déjà *Soph.*, III, 9 et 12 parlaient du nom de Yahvé. Le thème du « nom » est surtout fréquent dans les écrits deutéronomiques (ainsi *I Reg.*, VIII). La formule « Yahvé des armées est son nom » paraît être devenue une formule liturgique; elle serait une addition, due à l'usage rituel (lecture liturgique), dans *Amos* (IV, 13; V, 8, 27; IX, 6) et *Osée* (XII, 6); mais elle est fréquente dans *Jérémie* (1). Dans XXXIII, 2 « son nom est Yahvé » peut être une addition. Quoi qu'il en soit, le v. 3 du cantique de Moïse trouve au temps de Josias des parallèles caractéristiques pour les thèmes de Yahvé guerrier et du nom de Yahvé.

V. 4. — On a vu plus haut que « et son armée » a pu être ajouté; le terme *šlš* a été examiné. Il y a de nombreuses assonances en *a*, *o* et *u*. Le poète s'inspire de XIV, 7 (yahviste), mais il use de *mibḥàr*, attesté avant l'exil seulement par *Deut.*, XII, 11 où est aussi mentionné le nom divin (cf. v. 5, 21), et par *Is.*, XXII, 7 où il est accompagné de la mention de chars et de cavaliers (cf. aussi *Is.*, XXXVIII, 24).

V. 5. — Le pluriel *t^ehomôt* est déjà dans *Deut.*, XXXIII, 13; il se trouve dans *Deut.*, VIII, 7, et après l'exil est plus souvent attesté (2). C'est donc d'abord une forme de l'école deutéronomique (VIII^e-VII^e siècles). Comme le verbe כסה au *piel* peut se construire avec un double accusatif, on pourrait le vocaliser au singulier, avec LXX, d'autant que le texte reçu ne comporte pas le *waw* du pluriel; le sujet serait alors Yahvé; de même pour le verbe précédent, en lisant *ṭibba'*, avec grec et syriaque. Le nom *m^eṣôlôt* et le verbe *ṣalal* (v. 10*b*, hapax) correspondent à l'assyrien *maṣallu* « lieu de repos, lit », et *ṣalâlu* « s'étendre »; *ṣûlàh* (*Is.*, XLIV, 27) est un hapax; le présent cantique use pour la première fois de cette racine; *m^eṣulah* n'est attesté qu'après l'exil (3).

(1) IX, 16; XXXI, 35; XXXII, 18; XLVI, 18, repris dans XLVIII, 15. Mais L, 34; LI, 19, 57 correspondent à la seconde partie d'*Isaïe* (XLVII, 4; XLVIII, 2; LI, 15; LIV, 5).

(2) *Is.*, LXIII, 13; *Prov.*, III, 20; VIII, 24; *Ps.*, LXXI, 20; LXXVII, 7; LXXVIII, 15; CVII, 26; CXXXV, 6; CXLVIII, 7.

(3) *Mic.*, VII, 19 (relecture postexilique); *Ps.*, LXVIII, 23; LXIX, 3, 16; LXXXVIII, 7; CVII, 24; *Jon.*, II, 4 (psaume); *Neh.*, IX, 11 (cite *Ex.*); *Zach.*, I, 8; X, 11; *Job*, XLI, 23.

J. D. W. Watts (1) a insisté sur les contacts entre ce passage et le récit du châtiment de Datan et Abiram (*Num.*, XVI, 30-34), attribué à la compilation yahviste-élohiste; le récit du châtiment de Coré, d'origine sacerdotale, fut ajouté plus tard et ne peut entrer ici en ligne de compte (2). On ne peut manquer de rapprocher XVI, 30, 32, 34 (là terre les engloutit) et le v. 12; de même XVI, 33 et les vv. 5, 10 (ils descendirent... la terre les recouvrit). La « terre » est ici un synonyme du shéol; mais elle n'est pas plus personnifiée que l'abîme; le poète se montre aussi discret que l'auteur du psaume de *Nahum* (cf. ci-dessus) sur les entités mythologiques; *Hab.*, III, 10 le sera un peu moins, peu d'années après; les allusions mythologiques, plus ou moins apparentes, ne seront pas rares dans les écrits érudits des scribes postexiliques.

D'après Watts, les vv. 6-7 et 11-12 auraient été composés à l'origine pour illustrer l'histoire de Datan et d'Abiram, après la construction du temple de Salomon; ils auraient servi d'introduction et de conclusion au fragment d'hymne 8-10; les vv. 13-17 seraient postérieurs et en désordre (il faudrait lire : 17*a*-15*c*-16*a*-14*b*-17*bc*). Cette hypothèse arbitraire détruit l'unité et fait violence au bel agencement du poème. Néanmoins, Watts a raison de combattre la théorie archaïque de Cross et Freedman et d'attirer l'attention sur des dépendances possibles par rapport aux traditions anciennes relatant les événements du temps de l'Exode.

V. 6. — Le participe *nifal* de *'dr* est encore appliqué à Dieu au v. 11; on a l'adjectif *'addîr* au v. 10 à propos des eaux (cf. *Jud.*, v, 13, 25). Le *yod* final, au v. 6, n'est pas un indice d'antiquité (cf. ci-dessus). Le thème du bras de Yahvé, qui sauve son peuple « à main forte et à bras étendu », revient ici aux vv. 12 et 16, et ailleurs dans les textes qui évoquent le miracle de la sortie d'Égypte. Le verbe רעץ figure seulement dans *Jud.*, x, 8, passage de rédaction récente, mais dérivé d'une ancienne tradition. La forme usuelle est רצץ, en araméen רעע (cf. *Prov.*, XVIII, 24).

V. 7. — Le début rappelle le refrain d'*Is.*, II, 10, 19, 21. Le second vers est à lire avant le v. 10 (cf. ci-dessus); il rappelle aussi *Is.*, V, 24 et des oracles du temps de Josias (*Soph.*, I, 18; III, 8; *Nah.*, I, 10), contemporains présumés de notre cantique (cf. aussi *Ps.*, XXI, 10). Le mot « adversaires » (participe) se trouve aussi bien avant qu'après l'exil.

(1) J. D. W. Watts, *VT.*, VII, 1957, p. 371 s.

(2) Au v. 35, l'expression « le feu les dévora » rejoint celle d'*Ex.*, XV, 7, texte bien antérieur.

V. 8. — L'intervention du « souffle » divin est déjà sous-entendue dans le récit yahviste (XIV, 21) : « Yahvé refoula la mer toute la nuit par un fort vent d'est et il la mit à sec. » L'école sacerdotale renchérit : « Les eaux se fendirent. » L'anthropomorphisme du souffle divin est traditionnel, comme celui du feu divin; il figure dans la psalmique (*Ps.*, XVIII, 16; XXXIII, 6; LXXVIII, 13). Le verbe hapax *ʿrm* (*Jer.*, L,26 est conjectural) correspond à un substantif attesté seulement après l'exil; il est rapproché de *ʿmr* « gerbe » (*Deut.*, XXIV, 19, etc.). « Digue » est ici usité pour la première fois; *Ps.*, LXXVIII, 13 dépend de notre passage; *Jos.*, III, 13, 16 est de rédaction tardive; et il faut lire *nod* « outre » dans *Ps.*, XXXIII, 7. Le verbe *nzl* « couler » figure déjà dans *Jud.*, V, 5 et *Num.*, XXIV, 7, poèmes classiques imités à toutes les époques. Le verbe si rare *qf'* « se coaguler, se congeler » apparaît précisément dans *Soph.*, I, 12 (après l'exil : *Job*, X, 10; *Zach.*, XIV, 6); *Soph.*, III, 8 parle aussi du « courroux » de Yahvé. L'expression « au cœur de la mer » figure dans *Prov.*, XXIII, 34, qui appartient au troisième recueil, probablement contemporain du règne de Josias (1).

V. 9. — Ici commence la deuxième partie du cantique; les assonances continuent. Le passage imite *Jud.*, V, 25-26 et 30 (« partager le butin »; cf. *Gen.*, XLIX, 27). Plusieurs textes lui ressemblent (2), en particulier *Jer.*, XXXI, 25 : « Je ferai se gorger toute âme » (oracle daté de 587). Le nom *nefeš* signifie souvent « gorge » (cf. *Is.*, XXIX, 8; XXXII, 6), d'où « appétit, souffle, âme (végétative) ». L'expression « dégainer l'épée » est dans *Lev.*, XXVI, 33 (code de sainteté) et cinq fois dans *Ézéchiel*, peu après le règne de Josias. On hésite sur la traduction du dernier verbe : « les dépossédera », « les repoussera » (cf. *Ex.*, XXXIV, 24, décalogue cultuel yahviste; etc.), « les supprimera », le suffixe renvoyant à Israël, parti avec les richesses des Égyptiens. On s'attendrait à avoir le même complément que dans le verbe précédent, à savoir le « butin »; on traduira alors « s'en emparera, les acquerra » (3). Le parallélisme est parfait. Le verbe *yrš*, ici usité, est un mot caractéristique du *Deutéronome*.

V. 10. — Le verbe *nšf* est plus rare que *nšb*, de même sens, lu ici par le Pentat. samaritain; il a pu être choisi par assonance avec *nafšî*

(1) Les arguments en faveur de cette date seront exposés plus loin. La même expression « au cœur de la mer » revient dans *Prov.*, XXX, 19 (date discutée); cf. aussi *Ps.*, XLVI, 3; *Deut.*, IV, 12, textes postexiliques.

(2) Cf. *Ez.*, XXXVI, 2; *Ps.*, VII, 6; XVIII, 38-39. Les psalmistes font souvent parler les impies.

(3) Le sens de « s'emparer » est déjà attesté à Ugarit. L'idée fondamentale exprimée par *yaraš* est celle de « prise de possession » (cf. *Num.*, XIV, 24; *Jud.*, I, 19, 27). 40 % des emplois du verbe et de ses dérivés se trouvent dans le seul *Deutéronome;* 60 %, si on ajoute les écrits de l'école deutéronomique (cf. F. DREYFUS, *RSPT.*, XLII, 1958, p. 7).

qui précède; il figure dans *Is.*, XL, 24 (fin de l'exil), mais le substantif *nešef* est déjà dans *Is.*, V, 11 et *I Sam.*, XXX, 17, et aussi dans *Jer.*, XIII, 16. Nous sommes toujours ramenés au vocabulaire de la fin de l'époque royale. D'autre part, la mention du plomb nous oriente vers l'Égypte. Des morceaux de plomb lestaient les filets de pêche des Égyptiens; on en a retrouvé de l'époque d'el Amarna (1) et on les aperçoit sur des bas-reliefs. L'hébreu *'frt* n'est pas attesté avant *Jer.*, VI, 29, fin du VII^e^ siècle, date présumée d'*Ex.*, XV; c'est l'akkadien *abaru*, correspondant au sumérien *A. BAR* (2).

V. 11. — La réponse à la double interrogation emphatique est évidemment négative, comme en d'autres passages (3). On a la tournure négative, « pas un comme toi » dans *Jer.*, X, 6-7 et *Ps.*, LXXXVI, 8. Si Yahvé est sans rival, son peuple est lui aussi sans pareil : « Qui est comme toi, Israël? » demandait le lévite de Samarie (*Deut.*, XXXIII, 29). Notre poète parle des « dieux », non des « fils de dieux »; ce dernier thème, d'origine ugaritique et connu peut-être de la tradition yahviste (*Gen.*, VI, 2) ne sera exploité qu'à partir de l'exil (4).

Déjà, Jéthro le qénite affirmait que Yahvé est plus grand que tous les dieux (*Ex.*, XVIII, 11; tradition élohiste). A la fin de l'exil, l'éditeur deutéronomiste s'écriera : « Quel est le dieu dans le ciel et sur la terre qui égale tes actions et tes hauts faits? » (*Deut.*, III, 24). La tradition yahviste faisait dire à Dieu : « J'accomplirai des prodiges comme il n'en a été fait dans aucun pays ni aucune nation. Le peuple qui t'entoure verra ce dont Yahvé est capable, car c'est chose redoutable, ce que je vais faire pour toi » (*Ex.*, XXXIV, 10). Elle avait aussi parlé des « prodiges » réalisés contre l'Égypte (III, 20). Ces « prodiges » (5), dans la langue habituelle des hagiographes, désignent les miracles du

(1) Cf. A. LUCAS, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 3^e^ éd., 1948, p. 275; W. M. F. PETRIE, *Objects of Daily Use*, p. 49; K. GALLING, *BRL.*, p. 112. La présente étude ne prétend pas épuiser les contacts d'*Ex.*, XV avec le monde égyptien. Ainsi, on a depuis longtemps rapproché cet hymne du poème dit de Pentaour, célébrant la victoire inopinée de Ramsès II sur les Hittites à Qadès, en 1292; on l'a aussi rapproché du poème triomphal de Tukûlti-Ninurta I d'Assyrie, célébrant sa victoire sur le Kassite Kashtiliash de Babylone, vers 1220.

(2) Cf. R. CAMPBELL-THOMSON, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, p. 117 s. Le v. 10 est cité dans un hymne de Qumrân (cf. E. L. SUKENIK, *Oçar ha-Megillot ha-Genuzot*, 1955, Pl. XLII, ligne 19).

(3) *Ps.*, XXXV, 10; LXXI, 19; LXXXIX, 7, 9; CXIII, 5; *Mic.*, VII, 18 (finale postexilique de style psalmique). Il faut évidemment supprimer le *maqqef* qui suit le premier *mî*.

(4) C'est un thème courant chez les scribes érudits et archaïsants, à partir du grand chef d'école, Ézéchiel. Un certain humanisme, préparé de longue date par l'enseignement des maîtres de sagesse, s'est développé après l'exil; les lettrés puisent de plus en plus aux sources païennes, mieux connues des Juifs de la Diaspora (cf. *RB.*, 1949, p. 53; 1956, p. 176).

(5) Hébreu *nifla'ôt*, de même racine que l'abstrait *pele'*, ici usité (cf. déjà *Is.*, IX, 5, à propos du Messie; XXIX, 14, de date incertaine).

temps de l'Exode (*Jud.*, VI, 13; *Jer.*, XXI, 2; etc.). Les psalmistes (1) et l'auteur de l'apocalypse d'Isaïe (XXV, 1, reprise littérale) imiteront *Ex.*, XV, 11.

La leçon de LXX et Syr. « parmi les saints » peut être une réminiscence du parallèle, *Ps.*, LXXXIX, 6-8, certainement composé après la chute de la monarchie judéenne qu'il suppose détruite. Le TM reste préférable; il est normal que soit ici mentionnée la sainteté de Yahvé, attribut dynamique exprimant sa transcendance et sa puissance incomparable; cette sainteté est encore évoquée dans la même stance, fin du v. 13, et aussi suggérée au v. 17 où il est parlé du sanctuaire. N'est-ce pas le temps où se rédige à Jérusalem une partie du code de sainteté? La terreur inspirée par les exploits divins est déjà mentionnée dans *Ex.*, XXXIV, 10 (ci-dessus); *Soph.*, II, 11 parle aussi de Yahvé redoutable; surtout, le thème de la crainte de Dieu est très deutéronomique (2). Quant au pluriel *t^ehillôt*, il signifie « actions élogieuses, titres de louange », comme dans quelques textes postexiliques (*Is.*, LX, 6; *Ps.*, LXXVIII, 4); ailleurs, il s'agit des louanges en l'honneur de Yahvé (*Is.*, LXIII, 7; *Ps.*, IX, 5; XXII, 4). Le mot au singulier n'est pas attesté avant le *Deutéronome* (X, 21; XXV, 19) et *Jérémie* (3); il revient onze fois dans les parties postexiliques d'*Isaïe*, et 31 fois dans les *Psaumes* (sur 57, au total). Nous sommes toujours ramenés à la même époque de la fin de la monarchie.

V. 12. — Ce vers et les deux suivants forment un tercet-charnière entre la 2^e^ et la 3^e^ partie du cantique; ils résument ce qui précède (défaite des Égyptiens) et amorcent la suite (marche au désert jusqu'à Sion). L'expression « Yahvé étend le bras », aussi dans Sophonie (I, 4; II, 13; avec *yad*), est très fréquente ailleurs; elle figure déjà dans le refrain du grand poème d'Isaïe sur la vengeance de Yahvé (*Is.*, V, 25; IX, 11, 16, 20; X, 4); elle se rapporte fréquemment à l'intervention divine lors de l'Exode, spécialement dans le *Deutéronome* (4) et *Jérémie* (5).

Il a été question plus haut des contacts avec le récit du châtiment de Datan et d'Abiram.

V. 13. — Le poète exploite l'image traditionnelle du Pasteur d'Israël

(1) *Ps.*, LXXII, 18; LXXVII, 12, 15; LXXVIII, 12; LXXXVI, 10; LXXXVIII, 11, 13; LXXXIX, 6; XCVIII, 1; CXXXVI, 4. Cf. *Ps.*, LXVI, 5.

(2) *Deut.*, V, 26; VI, 2, 13; VII, 21; VIII, 6; X, 12, 17, 20; XIII, 5; XIV, 23; XVII, 19. Inutile de corriger *nôrâ'* en *bôrê'* « créant » (Kœhler).

(3) XIII, 11; XVII, 14; cf. XXXIII, 9; XLVIII, 2; XLIX, 25. De même *Hab.*, III, 3. Mais *Soph.*, III, 19-20 fait partie de l'addition ajoutée par l'éditeur postexilique.

(4) *Deut.*, V, 15; VII, 19; IX, 29; XI, 2; XXVI, 8. Fin de l'exil : IV, 34 (cf. I *Reg.*, VIII, 42; II *Reg.*, XVII, 36).

(5) *Jer.*, XXXII, 21. Même expression dans *Jer.*, XV, 6; XXI, 5; XXVII, 5; XXXII, 17.

guidant et conduisant son peuple au désert jusqu'au pâturage promis, la sainte demeure (cf. *Os.*, IV, 16; *Is.*, XIV, 30; *Soph.*, III, 13). Le mot נוה (*nawūm*, dans les lettres de Mari), « lieu de pâturage, pacage », est un mot jérémien (1); dans *II Sam.*, XV, 25 (récit très ancien), il désigne comme ici la demeure de l'arche à Jérusalem. Il est vrai que d'après certains exégètes (Clamer, Beer, Schneider) il s'agirait ici de la Terre Sainte en général (2). Mais la suite du cantique parle de la montagne sainte où Yahvé réside, à savoir le mont Sion. D'autre part, le mot *ḥesed* désigne ici, comme souvent dans *Jérémie* (3), les dispositions de Dieu envers son peuple, alors que dans *Osée* il exprime d'abord la piété envers Dieu, ce qui suppose aussi la bonté envers le prochain. Nous voici donc une fois de plus ramenés au temps de Josias.

Les thèmes de Yahvé Pasteur et *Goël* sont déjà liés dans la bénédiction de Joseph par Israël, texte de la tradition élohiste (*Gen.*, XLVIII, 15-16), à laquelle peut faire écho un passage d'*Osée* (XIII, 14) où le thème du « rachat » est aussi appliqué à Yahvé sauveur de ses fidèles. Dieu se comporte comme un proche parent envers son « fils » Israël; il le rachète de l'esclavage et le sauve de la mort. Institution bédouine très ancienne (*II Sam.*, XIV, 11; *I Reg.*, XVI, 11) et toujours vivace, elle put être transposée aux rapports de famille que l'alliance créait entre Yahvé et Israël; les lévites du Nord (cercles élohistes) et leurs successeurs deutéronomistes (*Ex.*, XIX, 5; *Deut.*, VII, 7; cf. XIX, 6 s.) sont ici rejoints par l'école sacerdotale de Jérusalem qui élabore à la fin de la monarchie les débuts du code de sainteté (*Lev.*, XXV, 23-24; 48); précisément, les passages où il y est question du droit de rachat parlent aussi de l'affranchissement de la servitude de l'Égypte (*ibid.*, 38, 42, 55; XXVI, 13). *Jer.*, XXXII, 7-9 semble attester ce droit de préemption réservé au plus proche *goël* de celui qui est dans la gêne. Effleuré par *Ez.*, XI, 15, le thème du *goël* divin sera exploité systématiquement par le second Isaïe dans la perspective du nouvel Exode (4). La seule mention du *goël* dans *Proverbes*

(1) Dans *Jer.*, XXXI, 23, il désignerait l'ensemble du pays; *Jer.*, XXV, 30 (cf. 37) est post-exilique, ainsi que XXXIII, 12; L, 7, 19, 44-45; de même sans doute X, 25. Il s'agit de pâturage dans *Jer.*, VI, 2; IX, 9 (cf. XXIII, 10); XXIII, 3.

(2) Comme dans *Os.*, VIII, 1; IX, 15; *Jer.*, XII, 7; *Zach.*, II, 16. La même interprétation est proposée pour *Is.*, XI, 9 et *Jer.*, XXXI, 23 (cf. note précédente).

(3) *Jer.*, III, 12; IX, 23; XVI, 5; XXXI, 3; XXXII, 18; XXXIII, 11. Dans II, 2, Jérémie reprend simplement la doctrine d'Osée.

(4) *Is.*, XLI, 14; XLIII, 1, 14; XLIV, 6, 22 s.; XLVII, 4; XLVIII, 17, 20; XLIX, 7, 26; LI, 10; LII, 3, 9; LIV, 5, 8. A sa suite : *Is.*, LIX, 20; LX, 16; LXII, 12; LXIII, 4, 9, 16; XXXV, 9; *Mic.*, IV, 10; *Jer.*, XXXI, 11; L, 34; *Lam.*, III, 58; *Job*, III, 5 et XIX, 25; *Ps.*, XIX, 15; LXIX, 19; LXXII, 14; LXXIV, 2; LXXVII, 16; LXXVIII, 35; CIII, 4; CVI, 10; CVII, 2; CXIX, 154; écrits sacer-

se trouve dans le 3e recueil (XXIII, 11) : « Puissant est le Vengeur des orphelins » (la suite répète XXII, 23). Ce 3e recueil exhorte à la crainte de Yahvé (XXIII, 17), et même, un peu plus loin, y ajoute le crainte du roi : « Crains Yahvé, mon fils, et le roi » (XXIV, 21). Aucun autre roi plus que le saint roi Josias ne méritait d'être mis en parallèle avec Yahvé! Comme *Ex.*, XV, le 3e recueil des *Proverbes* peut se situer facilement sous le règne de Josias (1).

V. 14. — Il inaugure la troisième partie du cantique où sont décrites les réactions païennes devant les interventions divines en faveur de son peuple. Le *nun* paragogique résonne comme un coup de gong; il est fréquent dans les discours deutéronomiques. Le cantique d'*Habacuc*, quelques années après, reprendra le verbe à propos de Madian (III, 7); de même le verbe *šmʿ*, au v. 16. Évoquant sur un mode épique la sortie d'Égypte, il s'inspire naturellement du cantique pascal de Miriam.

L'alternance des passés et des présents marque la succession rapide des actions. Le mot *ḥîl* « frisson (de la femme en travail) », en assyrien *hīlu*, est un mot jérémien (2). Les peuples énumérés, Philistie, Édom, Moab, Canaan, sont à rapprocher de ceux contre qui Sophonie lançait ses oracles : Philistie (II, 4-7; noter *yošeb*, v. 5, comme ici v. 14), Moab et Ammon (8-11); Canaan est nommé dans II, 5, texte à ne pas corriger (3). Le livre d'*Isaïe* a la succession : Philistie (XIV, 29 s.), Moab (XV-XVI), Édom (XXI, 11 s.) et Canaan (XXIII, 11); elle provient de l'éditeur postexilique.

V. 15. — Le *nifal* de *bhl* est aussi dans *Soph.*, I, 18. Les monosyllabes *ʾaz* et *kôl* sont accentués; inutile d'ajouter une seconde syllabe (Cross et Freedman); une syllabe pleine atone sépare ces monosyllabes accentuées de l'accent tonique suivant; il n'y a donc pas de rencontre anormale entre deux accents toniques consécutifs dans le même stique. Il est possible qu'*Is.*, XIV, 31 ait inspiré notre poète; cet oracle est souvent daté de 727; l'apostrophe « chancelle, Philistie tout entière » rappelle 14*b* et 15*c*. Le verbe « chanceler » a déjà été signalé dans le

dotaux : *Ex.*, VI, 6; *Jos.*, XX, 3, 5, 9; *Num.*, XXV et *Lev.*, XXVII, *passim*. Sur le sens de *gʾl* « protéger », cf. A. R. Johnson, *VT.*, Suppl., I, 1953, p. 75.

(1) Bien d'autres indices convergent vers une telle datation. Cf. ci-après.

(2) *Jer.*, VI, 24; XXII, 23; cf. L, 43; *Ps.*, XLVIII, 7; *Mic.*, IV, 9-10 (qui s'inspire de *Jer.*, VIII, 9).

(3) Ne pas corriger ce nom en « je vais t'abaisser ». Le pays de Canaan, *kinaḫḫu* (à Nouzi, c'est la laine pourpre de Phénicie; cf. aussi l'inscription d'Idri-mi à Alalakh) désigne d'abord la côte syro-palestinienne et son arrière-pays (cf. R. Dussaud, *Syria*, XXVIII, 1951, p. 350; R. de Vaux, *RB.*, 1958, p. 126). Dans *Soph.*, I, 11, le mot désigne les commerçants et trafiquants, installés dans la région de la porte des poissons, près de la porte de Damas actuelle, au nord de Jérusalem, là où aboutissaient les routes de la côte (cf. *Neh.*, XII, 39; XIII, 16).

psaume de Nahum (II, 6). Le verbe *r'd*, en assyrien *rēdu*, est ici employé pour la première fois (cf. *Is.*, XXXIII, 14; *Ps.*, LV, 6, etc.). Le chiasme de 15*ab* entraîne l'addition d'un pronom résomptif après יאחז. Le rythme binaire est excellent et le texte est bien conservé; les assonances de mots continuent. Le mot *'alluf* « notable, chef » a le même sens en ugaritique et en phénicien; réservé à des étrangers, il pourrait être d'origine hurrite (1). Il désigne les chefs d'Édom dans *Gen.*, XXXVI, 15, 40, et les chefs horites au v. 29 s. Ces listes semblent antérieures à la fin de la monarchie. Le mot *'êylîm* désigne les béliers moabites au temps de Mésha (*II Reg.*, III, 4). Il prend le sens métaphorique de « puissant » dans la langue d'Ézéchiel (2); *Jer.*, XXV, 34, corrigé d'après le grec, compare les chefs du troupeau aux béliers de choix. Ce mot est attesté en égyptien et à Ugarit.

Cross et Freedman proposent de traduire « intronisés » au lieu de « habitants »; il s'agirait des rois de Canaan. De toute manière, ces auteurs considèrent comme un anachronisme, au XIII^e siècle, la mention de la Philistie et proposent gratuitement de lire חר, Hurru, pour accorder le texte à leur théorie « archaïque ». Mais au v. 14, *yošbê* est en parallèle, non avec « rois », mais avec « peuples »; il s'agit donc bien ici des populations, et non de leurs rois.

V. 16. — Le poète recherche des formes sonores (cf. le *nun* final, 14*a*); il allonge *'êmàh* (lu par le Pentat. samar.) en *'êmàtàh;* un tel allongement permet d'éviter le contact de deux syllabes toniques (3). Devant *pḥd*, le *waw* copulatif a la vocalisation forte (4), mais il demeure une consonne vocalique; l'accent tonique tombe sur la syllabe suivante *(*fáḥd)*.

Le vers s'inspire peut-être d'une passage attribué à la tradition élohiste (*Ex.*, XXIII, 27) où Canaan (v. 28) et la Philistie (v. 31) sont aussi nommés : « Je sèmerai devant toi la terreur (5); je jetterai la confusion chez tous les peuples où tu pénétreras, et je ferai tourner le dos à tes ennemis. » Il y a là un nouveau contact entre *Ex.*, XV et les traditions du nord, apportées à Jérusalem par l'école deutéronomique.

(1) *ulp.* Cf. C. Gordon, *Ugaritic Manual*, 1955, p. 238, n° 134; mon article sur *Nouzi*, *SDB*, VI, avant-dernière colonne (à paraître).

(2) *Ez.*, XVII, 13; XXX, 13; XXXI, 11, 14; XXXII, 21; cf. *Is.*, XXXIV, 6 (à propos des chefs d'Édom). Dans II *Reg.*, XXIV, 15, G. R. Driver propose le rapprochement avec le babylonien *awîlu* « homme de condition » (*JTS.*, XXXIV, 1933, p. 33). Ézéchiel, vivant en Chaldée, a pu rapprocher les deux mots.

(3) Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 93 j. Même racine dans *Hab.*, I, 7 (peu après).

(4) *Ibid.*, § 104 *d.*

(5) Littér. « ma terreur ». Même mot dans *Gen.*, XV, 12 (tradition du nord).

L'adjectif construit sur un substantif déterminé est usuel; c'est même une manière d'exprimer le superlatif (1); inutile de lire le substantif *bᵉgodel* « par la grandeur (de ton bras) » (cf. *Ps.*, LXXIX, 11). Le *Deutéronome* parle souvent de la grandeur de Dieu (ainsi V, 24; cf. III, 24); IX, 26 est très proche : « Ton peuple... que tu as délivré par ta grandeur et que tu as fait sortir d'Égypte à main forte. » Surtout XI, 2 : « Sa grandeur, la force de sa main, la vigueur de son bras, les signes et les œuvres, qu'il a accomplis... ce qu'il a fait à l'armée des Égyptiens, à ses chevaux et à sa charrerie, en ramenant sur eux les eaux de la mer de Suph lorsqu'ils vous poursuivaient. » On dirait un commentaire d'*Ex.*, XV; aussitôt après, le texte rappelle ce que Dieu a fait à Datan et à Abiram; *Ex.*, XV, on l'a vu, se réfère aussi par ses expressions au récit de *Num.*, XVI. Il paraît donc raisonnable de penser qu'*Ex.*, XV et *Deut.*, XI, 2 s. ne sont guère éloignés dans le temps et se rattachent aux mêmes cercles littéraires.

Le qal de *dmm*, forme parallèle à *dmh*, « être sans mouvement, en silence », est déjà dans *Is.*, XXIII, 2, à propos des habitants de la côte sidonienne. Mais le v. 16 rappelle surtout *Soph.*, I, 11 : « Tout le peuple de Canaan est réduit au silence ». Bien qu'il s'agisse ici des commerçants trafiquant à Jérusalem, le contact verbal est frappant. Nous voici encore sous le règne de Josias. Le texte n'a pas à être corrigé; l'inaccompli *tippol* est suivi de deux imparfaits; l'entrée en Canaan est donc supposée à venir, par fiction littéraire; Moïse et Israël sont censés parler. Mais le poète se trahit par les parfaits du v. 13. Israël est déjà bel et bien installé en terre promise.

L'anaphore avec *ʿad* rappelle le cantique de Débora (*Jud.*, V, 7); elle correspond à celles des vv. 6 et 11. Le verbe « passer » s'emploie dans les parties anciennes comme dans les parties plus récentes du *Deutéronome* à propos du passage du Jourdain par Israël (2) et aussi plus généralement, comme ici, pour l'entrée en terre promise (3).

Les vv. 13 et 16 se correspondent par les expressions : « ce peuple que tu rachetas, ce peuple que tu achetas ». On discute sur le sens de *qnh*. D'après l'ugaritique, Cross et Freedman traduisent « que tu as créé ». Mais l'idée de « création » proprement dite n'est même pas encore présente dans le second Isaïe où *br'* si fréquent signifie, en parlant de Dieu, « faire apparaître une chose merveilleuse, nouvelle », ce qui rejoint le thème aussi fréquent, et corrélatif, exprimé par le terme *ḥdš* « nouveau ». Un texte contemporain du second Isaïe,

(1) P. JOÜON, *ibid.*, § 141 *e*.
(2) *Deut.*, IX, 1; XII, 10. Fin de l'exil : IV, 21-22, 26; XXX, 18; XXXI, 2, etc.
(3) *Deut.*, VI, 1; XI, 8, 11, 31; XXVII, 4, 12; XXXI, 13.

Deut., XXXII, 6 (fin de l'exil), peut se traduire « ton père qui t'a acquis », comme fils adoptif, comme part d'héritage (cf. v. 9). Au début du Ve siècle, *Prov.*, VIII, 22, applique *qnh* à Dieu en tant que père de la Sagesse (cf. déjà *Gen.*, IV, 1). *Gen.*, XIV, 19, 22 est de rédaction sacerdotale postexilique; le sens de « créer » ne s'impose pas; on peut traduire « posséder », et comprendre qu'Élyôn est le *ba'al* de l'univers. Le verbe *qnh* signifie « entrer en possession par mode d'achat »; il est appliqué aux rapports de Yahvé et de son peuple ou de sa terre, après l'exil, dans *Is.*, XI, 11 et les *Ps.*, LXXIV, 2; LXXVIII, 54. Le *Ps.*, LXXIV, 2 dépend manifestement d'*Ex.*, XV, 13 s.; c'est la même suite : racheter, montagne de Sion, sanctuaire, héritage, habiter. Dans *Ex.*, XV, 16 fin, le sens de *qnh* est celui de délivrance d'esclaves par mode de rachat, comme dans *Neh.*, V, 8 (1).

V. 17. — Le verbe « introduire » se trouve, en contexte analogue, dans *Deut.*, VI, 10; VII, 1; XXVI, 9, etc. La métaphore « planter » (des hommes) est jérémienne (XI, 17; XII, 2; XXIV, 6; cf. XXXII, 41; XLII, 10); elle se retrouve dans une addition à la prophétie de Nathan (*II Sam.*, VII, 10), dans *Ez.*, XVII, 22-23, *Is.*, LX, 21, *Am.*, IX, 15 (addition postexilique), etc. Cette métaphore rejoint celle de la « vigne », courante chez les prophètes des VIIIe et VIIe siècles (*Os.*, X, 10; XI, 1; *Is.*, V, 1 s.; XXVII, 2; *Jer.*, II, 21; XII, 10; *Nah.*, II, 3). Elle est aussi traditionnelle que celle du troupeau et du pasteur; l'une relève de l'agriculture cananéenne, et l'autre, de la vie nomade au désert. Le *Ps.* LXXX les combine (vv. 2, 9 s.).

Pour Cross et Freedman, ce verset doit s'expliquer par les parallèles ugaritiques. Trois textes d'Ugarit appellent *nḥlt* le domaine où habite le dieu; ils ont en parallèle synonymique « terre de son héritage » et « trône où il s'assied »; ici, la « montagne de ton héritage » est en parallèle avec « la place où tu t'assieds » et « le sanctuaire » (2). Dans *'nt* III, 27 (répété dans IV, 64), « le sanctuaire » *(qdš)* est en paral-

(1) Cf. F. DREYFUS, *Le thème de l'héritage dans l'A. T.*, *RSPT.*, XLII, 1958, pp. 16, 32. On a soutenu aussi à tort que le sens primitif de *ḥalaq* était « créer » (*ibid.*, p. 11, note 33). *Ibid.*, p. 31, l'auteur examine *Ex.*, XV, 17, qu'il croit antérieur aux prophètes écrivains, mais postérieur très probablement à *Deut.*, XXXII, 8-9. Le rapport semble être inverse; *Ex.*, XV se situe au mieux dans la seconde moitié du VIIe siècle, tandis que *Deut.*, XXXII correspond aux idées et au vocabulaire du second Isaïe, tout en se référant aux oracles plus anciens.

(2) Tous ces textes sont cités et analysés dans l'article de F. DREYFUS, pp. 19-20. Remarquons que les contacts littéraires avec Ras Shamra sont très discrets. C'est un peu plus tard que les textes mythologiques phéniciens et autres, mieux connus des scribes dispersés hors de Juda, seront exploités après avoir été dûment neutralisés. Déjà J. D. W. WATTS (*VT.*, VII, 1957, p. 378) a combattu la thèse archaïsante de Cross et Freedman qui croyaient déceler ici la plus forte influence ugaritique. Il faut reconnaître qu'elle n'est pas si importante.

lèle avec « la montagne de mon héritage ». Dans les textes ugaritiques, l'héritage désigne la montagne du Nord, domaine sacré où réside la divinité; ce n'est pas un temple, alors que dans *Ex.*, xv, 17, il s'agit d'une demeure que les mains de Yahvé ont établie. Ce n'est pas simplement la montagne de Judée (cf. *Deut.*, iii, 25; *Ps.*, lxxviii, 54; lxxix, 1). C'est le mont Sion, comme dans *Soph.*, iii, 11 (cf. *Is.*, xi, 9) où s'élève l'unique lieu de culte de Yahvé. Il est difficile de ne pas voir dans le v. 17 un écho de la loi de l'unité de sanctuaire (*Deut.*, xii; cf. *II Reg.*, xxiii). Le v. 13 parlait déjà de la sainte demeure où le Pasteur menait son troupeau. On pouvait hésiter sur sa localisation. Ici, c'est plus précis; le poète insiste sur cette réalisation divine, en un point précis; mais il évite de nommer le Heykal salomonien de Jérusalem, puisqu'il fait parler les Israélites du temps de l'Exode.

P. Dreyfus a remarqué qu'*Ex.*, xv, 17 est le seul texte qui, avec certains passages de *Jérémie*, fait de Canaan et de Sion le patrimoine de la divinité. Peut-être emprunté aux religions environnantes, spécialement à la Phénicie, le thème de Sion héritage de Yahvé, se trouve en effet réinterprété par Jérémie (ii, 7; iii, 19; xii, 7; xvi, 18) qui « l'a intégré aux concepts yahvistes d'Israël héritage de Yahvé et de Canaan héritage d'Israël » (Dreyfus). Ainsi, dans xii, 7-15, *naḥalâh* (1) est utilisé cinq fois dans les trois emplois possibles du mot; comme dans *Ex.*, xv, 17, Canaan désigne au v. 7 l'*héritage* de Yahvé; comme dans *Ex.*, xv, 16 (« ce peuple que tu achetas »), les vv. 8-9 parlent d'Israël *héritage* de Yahvé. Nous avons ici une parenté frappante entre les oracles de Jérémie et le cantique de Miriam. Tous deux usent d'un thème d'origine mythologique, bien connu à Ras Shamra, mais ils le réinterprètent en fonction de la révélation yahviste. C'est seulement à partir de l'exil que les hagiographes se montreront plus hardis dans leurs emprunts aux littératures païennes.

Le couplet de Salomon sur le Temple (*I Reg.*, viii, 12-13; grec, v. 53) a des affinités avec notre v. 17; il faut corriger l'homéotéleuton du TM par la LXX qui a le texte complet; le couplet comprend deux grands vers élégiaques (4 + 3 accents) :

Yahvé (a installé le soleil dans le ciel) (2),
mais il a décidé d'habiter la nuée obscure.
Oui, je t'ai construit une maison sublime,
un lieu où tu résides à jamais.

(1) Le vocabulaire spécifique du thème de l'héritage se trouve surtout dans le *Deutéronome* (*yaraš*, 77 fois; *naḥal*, 32 fois). Puisqu'il se trouve aussi dans *Ex.*, xv, 9 (fin, cf. ci-dessus) et 17, on ne peut nier la couleur deutéronomique de ces passages; et ils ne sont pas les seuls.

(2) On peut conjecturer pour « a installé » : אִמַּץ (cf. *Prov.*, viii, 28). Un copiste serait

Cette dernière expression qui désigne le Temple figure aussi dans notre v. 17; elle se trouve encore aux vv. 39, 43, 49. Si ce couplet est antérieur à son contexte deutéronomique (1) et tiré d'un recueil ancien (2), il a pu exercer une influence sur la fin du cantique de Miriam. Celui-ci s'achève aussi par l'acclamation « à jamais » (3). De toute manière, l'allusion au Temple ne peut être mise en doute, à cet endroit du cantique (4).

V. 18. — Ce vers final correspond au distique initial, l'antienne du v. 1; il peut constituer avec lui un tercet-cadre. Il proclame la royauté indéfinie de Yahvé. C'est dans le Temple de Sion que Yahvé avait manifesté cette royauté à Isaïe, plus d'un siècle auparavant. Celle-ci était déjà affirmée par les scribes-lévites du royaume de Samarie (5). Sous la régence de Josias, Sophonie avait dit, à la fin de sa prophétie, que Yahvé, roi d'Israël, était au milieu de Sion, sa montagne sainte, et qu'il se comportait envers elle comme un guerrier sauveur (III, 11, 15, 17). Le Reste d'Israël pourrait paître et se reposer en sécurité; la fille-Sion, exulter d'allégresse en Dieu son sauveur. Quelle étroite parenté avec le cantique de Moïse! Moïse y est aussi présenté comme homme de guerre, roi, pasteur, sauveur, présent dans son Temple unique. C'est le même accent de triomphe joyeux, de foi confiante dans le Roi-Yahvé. Jérémie, à la même époque, se réclamera aussi du principe théocratique, affirmé pareillement par plusieurs textes deutéronomiques à tendance anti-monarchiste (*I Sam.*, VIII, 7; XII, 12; *Jud.*, VIII, 22-23). Cependant, c'est seulement après la disparition de la monarchie, durant (6) et surtout après l'exil, que sera proclamée la royauté universelle de Yahvé, l'unique roi d'Israël, trônant à Sion.

passé de ce verbe au verbe אמר par homoioarcton. Sur ce couplet et les parallèles (*Hab.*, III, 11; *Is.*, LXIII, 15), cf. W. F. ALBRIGHT, dans *Studies in Old Testament Prophecy*, 1950, p. 16.

(1) Le cantique de Débora fut aussi recueilli et inséré dans une compilation deutéronomique (livre des *Juges*); le v. 31 a une saveur deutéronomique très accusée; beaucoup de critiques le pensent ajouté par l'éditeur (cf. *Ex.*, XX, 6; *Deut.*, V, 10; VII, 9; *Neh.*, I, 5; *Dan.*, IX, 4). Voir l'étude de détail de C. WIÉNER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'A. T.*, 1957, pp. 21, 65.

(2) Le livre du Chant, d'après des mss. grecs; on conjecture la leçon « le livre du Juste » (cf. *Jos.*, X, 13; *II Sam.*, I, 18), le Juste désignant sans doute Yešurun, c'est-à-dire Israël.

(3) La formule « pour toujours et à jamais » revient dans beaucoup de Psaumes (IX, 6; XLV, 18; CXIX, 44; CXLV, 1, 2, 21; CXLVI, 10; cf. X, 16; XXI, 5; XLV, 7; LII, 10; CIV, 5, et aussi CXI, 8) et *Mic.*, IV, 5 (passage ajouté par l'éditeur postexilique). On ne peut rien en conclure pour la date. Il est possible que l'acclamation « à jamais » ait été rituellement prononcée par la foule après le chant psalmique (cf. R. TOURNAY et R. SCHWAB, *Les Psaumes*, 1955, p. 41).

(4) Au lieu du texte reçu « Adonaï », lire « Yahvé » avec 86 mss. et le Pentat. samar. Il y a une reprise graduelle, comme aux vv. 3, 6, 11, 16.

(5) Cf. *Num.*, XXIII, 21; *Deut.*, XXXIII, 5; *I Reg.*, XXII, 19. Cf. *RB.*, 1958, p. 190.

(6) Cf. *Ez*, I, 26; XLIII, 7; *Lam.*, V, 19; *Is.*, XLIII, 15; LII, 7.

Dans chaque vers d'*Ex.*, XV, des contacts caractéristiques ont été relevés avec les écrits prophétiques du règne de Josias (Sophonie, Nahum, Jérémie) et aussi les écrits deutéronomiques, en remontant parfois aux traditions élohistes du nord (1). Le style et l'idéologie sont deutéronomiques. L'insistance du poète sur l'unique sanctuaire constitué par Yahvé se comprend parfaitement à partir de la réforme de Josias. L'argument de convergence est ici décisif; le cantique de Moïse n'est pas une œuvre archaïque, bien qu'il présente quelques traits archaïsants, comme c'est le cas pour d'autres poèmes non anciens. Comme il est parlé trois fois de la « sainteté » (vv. 11, 13, 17), on peut voir dans son auteur un prêtre ou un lévite attaché au Temple de Jérusalem et en rapport avec le grand prêtre Hilqiyyahu (2). Le poète a composé un psaume d'action de grâces à l'usage de la communauté; l'occasion lui en a été fournie très probablement par la célébration de la fameuse pâque de 622, restée célèbre dans les cercles deutéronomiques (*I Reg.*, XXIII, 21-23). Après le psaume du lévite de Samarie, composé dans la première moitié du VIII^e^ siècle (*Deut.*, XXXIII) (3), le psaume pascal d'*Ex.*, XV, suivi à dix ans d'intervalle par le psaume de Nahum, constitue un important spécimen de la littérature psalmique antérieure à l'exil (4). C'est à partir de tels psaumes, datés avec assez de précision, qu'il sera peut-être possible de classer chronologiquement quelques morceaux du psautier.

(A suivre.)

Jérusalem.

R. TOURNAY, O. P.

(1) Recueillies par les lévites de Samarie et apportées par eux à Jérusalem après 721 (le premier travail de l'école deutéronomique commence sous le règne d'Ézéchias). Ces traditions peuvent remonter très haut. Les enfants de Joseph n'emportèrent pas seulement d'Égypte des bijoux et des vêtements (*Ex.*, XII, 35)!

(2) C'est la première fois que l'on mentionne un grand prêtre (*II Reg.*, XXII, 4). Le sacerdoce prend plus d'importance sous le règne de Josias. Une partie de la loi de Sainteté remonte à cette époque. Le *Ps.* XCIX rappelle aussi trois fois la sainteté de Yahvé; est-ce une allusion à *Is.*, VI, 3?

(3) Cf. *RB.*, 1958, p. 209.

(4) Le psaume d'*Habacuc* ne peut être séparé sans violence de *Hab.*, I-II; l'ensemble est antérieur à la mort du roi impie Joiaqim (598), et postérieur à la première campagne des Chaldéens de Nabuchodonosor en Palestine; en 604, ceux-ci prennent Ascalon et soumettent Juda; Joiaqim restera soumis trois ans (*II Reg.*, XXIV, 1 s.), jusqu'en 601 (quatrième année de Nabuchodonosor; 8^e^ de Joiaqim) où une bataille indécise met aux prises Chaldéens et Égyptiens; le relèvement égyptien suscite la révolte de Joiaqim contre Nabuchodonosor. *Hab.*, I, 11 peut faire allusion à la première campagne de Nabuchodonosor en Palestine; la suite se comprend bien après l'échec relatif des Chaldéens en 601. La prophétie et le psaume d'Habacuc dateraient donc de 600 environ, douze ans après le psaume et la prophétie de Nahum; la structure de ces écrits est analogue, ainsi que leur raison d'être. Sur la chronologie de cette époque, cf. H. TADMOR, *JNES.*, XV, 1956, p. 226 s., qui utilise la chronique publiée récemment par Wiseman. — Sur le sens plénier et l'interprétation chrétienne du cantique de Moïse, cf. P. GRELOT, dans *Introduction à la Bible*, 1957, p. 206.

NOTES D'EXÉGÈSE JOHANNIQUE

LA CHARITÉ EST AMOUR MANIFESTE

Malgré les impasses où ils aboutissent parfois, les efforts renouvelés et conjugués des commentateurs projettent une lumière toujours plus vive sur les profondeurs de la pensée johannique (1). Porté par ce courant, nous voudrions ajouter à notre tour quelques précisions à l'interprétation traditionnelle de tel ou tel texte de saint Jean relatif à l'*agapè*.

Aussi bien dans le grec classique que dans celui des Septante, ἀγαπᾶν exprime un amour actif et réalisateur. Dès Homère, il signifie : prodiguer des faveurs, entourer de soins affectueux, marquer de la tendresse. Chez Platon, Aristote, et les rhéteurs, cet amour de bienveillance se traduit en bienfaisance, dévouement, service et acclamation. Le rabbinisme accentue encore cette nuance : *'ahéb* désigne un attachement qui se prouve. On n'aime vraiment que si l'on fait quelque chose pour celui qui vous est cher, que ce soit le culte ou l'obéissance envers Dieu, l'aumône ou le sacrifice de soi en faveur du prochain (2). Au Ier s. de notre ère, on ne parle normalement de charité que lorsqu'il y a amour manifeste : παντί τ' ὢν δῆλος ἀγαπῶν (3). Or cette acception est prédominante dans les écrits johanniques (4).

I. — Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν (5) μονογενῆ ἔδωκεν κτλ. (*Jo.*, III, 16). La position emphatique du verbe ἠγάπησεν précédant le sujet souligne que l'accent de la phrase repose sur cette charité, sur la nature et les réalisations d'un amour aussi

(1) W. von Loewenich envisageait jadis avec optimisme ces apports si divers de l'exégèse à l'intelligence du texte sacré : « Le chœur des voix bibliques est une polyphonie au sens strict, et pas seulement une mélodie dans laquelle s'insérerait la voix des accords » (*Johanneisches Denken. Ein Beitrag zur Erkenntnis der johanneischen Eigenart*, dans *Theologische Blätter*, 1936, col. 260).

(2) C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain, 1955, pp. 38-39, 68-69, 90-91, 98, 156, 166, 183; cf. A. J. Festugière, *La Sainteté*, Paris 1942, pp. 93 ss.

(3) Fl. Josèphe, *Guerre*, IV, 85.

(4) Qu'il suffise de rapprocher *Sag.*, VI, 18 : ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς, et *Jo.*, XIV, 23 : ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει; XV, 10 : ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου.

(5) Il faut omettre αὐτοῦ, avec *B* et P^{66}.

exceptionnel (1). Il s'agit, en effet, d'une dilection propre à Dieu (2) et qui se distingue de la φιλία ou d'autres formes d'attachement par la nécessité où il est de s'exprimer et de se démontrer par des œuvres. En Dieu, l'*agapè* est dynamogénique et ne peut pas ne pas avoir le privilège des initiatives; elle se prouve ici par une double manifestation historique; l'incarnation et le calvaire doivent être considérés comme l'épiphanie de l'*agapè* divine (*I Jo.*, IV, 9; cf. *Tit.*, II, 11; III, 4 sv.). On pourrait traduire : « C'est de cette façon-là que la charité divine s'est manifestée, à savoir... ».

On éprouve de la stupeur en apprenant que Dieu livre aux pécheurs son propre Fils. C'est l'ἀγάπη qui rend compte de cette générosité. La pointe de l'affirmation est dans la correspondance entre ce don insigne et la charité du Père : οὕτως ἠγάπησεν... ὥστε ἔδωκεν. Il y a un rapport de cause à effet entre celle-ci et celui-là. Le simple ὥστε signifierait la dépendance ou la conséquence (3), mais avec οὕτως il insiste sur la réalisation effective, exactement conforme à l'intention de l'agent; et comme οὕτως évoque à la fois la manière et le degré, on ferait un contresens en considérant la formule comme introduisant une simple proposition consécutive; en réalité, elle traduit l'émotion de l'écrivain (4) : Dieu a aimé les hommes de cette manière et à ce point, c'est-à-dire sous cette forme prodigieuse; jamais esprit humain n'aurait pu concevoir chose pareille.

C'est l'un des cas où aucune règle de grammaire ne correspond à la logique affective; mais l'usage atteste que la formule οὕτως-ὥστε

(1) A la suite de Chrysostome, saint Thomas commente fort bien : « Ostendit hic : Hanc Dei caritatem esse maximam ex quatuor. Primo namque ex persona amantis...; secundo ex conditione amati...; tertio ex magnitudine munerum...; quarto ex fructus magnitudine. »

(2) *I Jo.*, IV, 8. ὁ θεός avec l'article désigne le Saint dans sa transcendance même, le Créateur distinct de sa création (κόσμος), la personne du Père dans sa relation au Fils. On savait déjà que sa miséricorde était à la mesure de sa majesté : ὡς γὰρ ἡ μεγαλωσύνη αὐτοῦ, οὕτως καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ (*Sir.*, II, 18).

(3) Dans le N. T., ὥστε n'est construit que deux fois avec l'indicatif (cf. *Gal.*, II, 13) et plus de cinquante fois avec l'infinitif; proportion qui correspond à peu près à celle des papyrus. Pour le premier cas, inconnu de l'A. T., cf. *P. Oxy.*, III, 471, 89 (du IIe s.); XIV, 1672, 6 (vers 40 de notre ère); pour le second cas, cf. *P. Oxy.*, VI, 891, 12 : « c'était décidé que tu présiderais, ἔδοξεν ὥστε σὲ μὲν προστῆναι »; X, 1255, 7; 1279, 14; *B. G. U.*, I, 27, 13; *P. Warren*, XIV, 18-22; *P. Osl.*, III, 141, 8 (cf. Ed. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri*, II, 3; Berlin, 1934, pp. 96-97). Exégètes et grammairiens estiment que ὥστε avec l'infinitif n'exprime qu'une conséquence logique (éventuelle ou réelle), un résultat « potentiel » (*Mt.*, VIII, 28; XV, 30-31); tandis qu'avec un verbe à un temps fini, notamment l'indicatif, il signifie toujours une conséquence actuelle ou ayant réellement eu lieu, en un temps déterminé (cf. E. Combe, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Lausanne, 1894, p. 135; F. M. Abel, *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927, § 65*b*, 69*g*; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p. 141; E. Dewit-Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*[3], Edimbourg, 1955, p. 99); ce qui n'est vrai qu'en général, l'usage de la *koinè* n'étant guère rigide (B. Botte, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 69).

(4) Cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica*[2], Rome, 1949, pp. 79-81.

s'emploie à propos d'un sentiment intense, et précisément de l'amour, qu'il s'agisse de φιλεῖν ou d'ἀγαπᾶν. Nous avions déjà relevé (1) la ferveur avec laquelle les élèves d'Isocrate suivaient son enseignement : « Leur amour pour les occupations studieuses était si grand que la séparation était accompagnée de regrets et de larmes » (2). On peut ajouter le Ps. Démosthène : « Il n'était pas si totalement asservi à sa passion qu'il jugeât convenable de recevoir cette femme dans sa maison, même après la mort de ma mère » (3); Théopompe de Chio : οὕτως ἠγάπησε τὴν παρὰ τοῦ βαρβάρου τιμὴν, ὥστε... ἀνεκόμισε πρὸς βασιλέα τὸν υἱόν (4); Diogène Laerce : οὕτως ἀλλήλω ἐφιλείτην (Κράτης καὶ Πολέμων) ὥστε... θανόντε τῆς αὐτῆς ταφῆς ἐκοινωνείτην (5). Selon Fl. Josèphe, la reine de Saba acclame la bonté de Dieu qui a manifesté une faveur insigne envers Israël en lui donnant un roi tel que Salomon (6). Les sept frères Machabées « aimaient tellement leur mère qu'ils étaient capables de lui obéir en gardant les préceptes de la Loi, même jusqu'à la mort » (7). Le 4 juillet 248 avant notre ère, Lysanias écrivait à Théophyle : Σὺ δὲ οὕτως ὠλιοψύχησας ὥστε καὶ ἐκχωρῆσαι ἄνευ ἡμῶν (8).

II. — Si la charité de Dieu et du Christ est immuable, ses manifestations sont multiples et toujours parlantes. « ... Jésus sachant que son heure était venue de passer de ce monde auprès de son Père, ayant manifesté son amour aux siens qui (étaient) dans le monde, il leur manifesta son amour à l'extrême » (*Jo.*, XIII, 1).

Depuis toujours, le Christ a aimé ses apôtres. Ce ne fut pas seulement un attachement constant dans son cœur, mais il a passé sa vie à le leur montrer. Le participe aoriste ἀγαπήσας évoque, en effet, tout le

(1) *Prolégomènes*, pp. 46-47.

(2) Οὕτως ἠγάπων τὴν διατριβὴν ὥστε κτλ. (*Sur l'échange*, XV, 88; cf. *Éginétique*, XIX, 8, οὕτω δὲ σφόδρ' ἠγάπησεν τὴν τοῦ πατρὸς φιλίαν ὥστε κτλ.).

(3) Καὶ οὕτως οὐ πάντα γε ἦν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας κεκρατημένος, ὥστε... (*II C. Boeothos*, XL, 8; cf. 32, 43); cf. *C. Macartatos*, XLIII, 77 : οὕτως ἐστὶν ὑβριστὴς ὥστε...

(4) Cf. Athénée, VI, 60; F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, II B; Berlin, 1927, p. 565, 6-7.

(5) *Cratès*, IV, 4, 19-21.

(6) Εὐλογήσειεν ἄν τις τὸν θεὸν ἀγαπήσαντα τήνδε τὴν χώραν καὶ τοὺς αὐτῇ κατοικοῦντας οὕτως, ὥστε σε ποιῆσαι βασιλέα (*Antiq.*, VIII, 173; cf. IX, 255).

(7) Φιλομήτορες οὕτως ὥστε καὶ μέχρι θανάτου, *IV Mac.*, XV, 10. « Je suis si peu heureux avec mes petits que, récemment, ma fillette étant malade..., je n'ai même pas pu supporter de rester à son chevet, οὕτως ἀθλίως ἔχω περὶ τὰ παιδάρια, ὥστε... » (Épictète, I, 11, 4; cf. IV, 11, 19).

(8) *P. Zén. Mich.*, 57, 5; cf. *P. Brem.*, 6, 4 : L'Épistratège Flavius Philoxénos recommande « chaleureusement » un certain Malchos à Apollonios, οὐκ οἶμαι ἀγνοεῖν σε ὅτι Μάλχος ἐμός ἐστιν, ὥστε οὕτως ἔχε πρὸς αὐτὸν ὡς πρὸς ἴδιόν μου μέρος. Tous ces textes contredisent le jugement de Fr. Blass (*Grammar of New Testament Greek*, Londres, 1905, p. 224) préférant ὅτι à ὥστε dans *Jo.*, III, 16. A quoi Ed. A. Abbott (*Johannine Grammar*, Londres, 1906, p. 537) répondait justement que c'eût été un anachronisme.

ministère, la prédication et les miracles déjà accomplis; car il s'agit d'actes et de « signes » manifestes. Mais les dernières confidences, l'institution de l'eucharistie et la mort sur la croix vont être les preuves ultimes et décisives de cette charité du Sauveur : εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. L'indicatif aoriste ἠγάπησεν vise un acte défini, un don circonstancié dont les préparations et la réalisation vont être désormais décrites : La veille de Pâque, sur le point de quitter ses disciples préférés (1), le Christ leur montra toute sa charité « et se surpassa en quelque sorte dans les témoignages qu'il leur donna de ce sentiment » (2).

Sans doute, l'*hapax* johannique εἰς τέλος garde-t-il son sens temporel « jusqu'au bout, finalement » (3); mais précisément parce que cette « fin » est celle d'un martyr volontaire, il y a de l'héroïsme à aimer jusque-là, et tous les commentateurs s'accordent à garder à εἰς τέλος son acception de « complètement, totalement » (4). Ce qui peut s'entendre encore d'une double façon : « définitivement, indéfectiblement » (5) ou « au plus haut degré, à son comble, de la manière la plus totale » (6). Or la construction de la phrase demande de mettre

(1) Ἰδίους δὲ αὐτοὺς λέγει κατὰ τὸν τῆς οἰκειώσεως λόγον (Chrysostome).

(2) F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Neuchâtel, 1885, III, p. 334.

(3) *Jos.*, x, 13; *Judith*, vii, 30; *Job*, xiv, 20; xx, 7; xxiii, 7; *Mt.*, x, 22; xxiv, 13; *I Thess.*, ii, 16; cf. B. Rigaux, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, p. 453. M. C. Tenney (*John : The Gospel of Belief*[3], Londres, 1954, p. 197) traduit : « Jésus ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, fit une démonstration finale de cet amour. »

(4) *Deut.*, xxxi, 24 : « Lorsque Moïse eut complètement achevé d'écrire dans un livre les paroles de cette loi »; *Jos.*, iii, 16 : les eaux furent complètement coupées (תֹּם) : *II Mac.*, viii, 29 : « Ils priaient le Seigneur miséricordieux de se réconcilier entièrement avec ses serviteurs »; *Lc.*, xviii, 5 : « pour qu'elle ne me rompe pas (au pluriel) complètement la tête » (cf. Fr. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*[7], Göttingen, 1943, 207, 3, qui citent Diodore de Tarse, εἰς τέλος τουτέστι παντελῶς; *in Ps.*, li, 7; *P. G.*, XXXIII, 1589 *b*). Dans *II Cor.*, i, 13-14, ἕως τέλους s'oppose à ἀπὸ μέρους. Les Septante emploient souvent εἰς τ. avec les verbes de destruction et d'abandon, et l'on peut comprendre équivalemment : exterminer complètement, détruire jusqu'au bout, ruiner de fond en comble (*Jos.*, x, 20; *Judith*, xiv, 13; *II Chr.*, xii, 12; xxxi, 1; *Ps.*, ix, 7; *Sir.*, x, 13; *Am.*, ix, 8). Dans la littérature profane, cf. Hérodote, iii, 40 : « Je n'ai encore entendu parler de personne réussissant en tout (ἐς τέλος) »; Appien, *Guerre Mithr.*, 44 : τὴν νίκην ἐς τέλος ἐξειργάσαντο; Lucien, *Philops.*, 14; *Pierre de Rosette* (Dittenberger, *Or.*, I, 90, 12 : remise totale d'un impôt); W. Lütgert (*Die Liebe im Neuen Testament*, Leipzig, 1905, p. 154) cite *Ép. de Barnabé*, iv, 6, εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτόν; xix, 11, εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν.

(5) εἰς τέλος avec les nuances de perpétuel, définitif, éternel, cf. *Ps.*, ix, 19; xvi, 11; xlix, 10; lxxvii, 9; ciii, 9; *Dan.*, iii, 34. Comparer Hermias d'Artanée unissant vénération pour Zeus hospitalier et culte de l'infrangible amitié : Διὸς ξενίου σέβας αὔξουσαι φιλίας τε γέρας βεβαίου (Aristote, *Fragm.* 675, 15; R).

(6) Polybe, i, 20, 7 : τὴν δὲ Λιβύην εἰς τέλος ἀβλαβῆ διαμένουσαν; xii, 27, 3 : τῶν γὰρ διὰ τῆς ὁράσεως εἰς τέλος ἁπέστη; Lucien, *Somn.*, 9; Athénée, ii, 24 (= 45 *f*) : Les Carmaniens regardent « comme un comble d'amitié de goûter le sang l'un de l'autre, τέλος φιλίας νομίζοντας τὸ γεύεσθαι τοῦ ἀλλήλων αἵματος »; Hermas, *Vis.*, iii, 10, 5 : ἱλαρὰ εἰς τέλος = excessivement joyeuse. — C'est ainsi que l'ont compris la version géorgienne : « Il les aima parfaitement » (édit. P. Blake, M. Brière; *P. Or.*, XXVI, 4), saint Augustin : « Son amour

l'accent sur la perfection de l'amour du Christ, ou mieux sur sa manifestation la plus achevée (1). Il s'agit d'une preuve décisive, irrécusable et définitive. Si le Seigneur a donné aux siens des marques non équivoques d'affection depuis qu'il les eut choisis, il va leur manifester maintenant son amour d'une manière extraordinaire, en achever la démonstration et pousser ce témoignage à son comble, c'est-à-dire jusqu'à l'évidence. Il va jusqu'au bout de son amour (2) et même au delà de toute mesure.

III. — Si l'amour de charité est actif et se donne, la charité parfaite ira jusqu'au sacrifice total; de ce chef, la mort volontaire sera la preuve caractéristique de l'*agapè*. D'où *Jo.*, xv, 13 : Μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ (3). C'est un axiome. De tout temps, on a reconnu dans le don de la vie le signe le plus expressif d'un amour sincère, une μαρτυρία (4). C'est que « rien n'est plus précieux que la vie » (5). On peut donc entendre

même le mena à la mort »; saint Jean Chrysostome : σφοδροτέραν τὴν ἀγάπην ἐπιδείκνυται; saint Thomas : « *In finem*, id est circa mortem, majoris eis signa dilectionis ostendit ».

(1) La meilleure traduction demeure celle de F. Godet : « Il acheva de leur témoigner tout son amour » (*op. l.*). Cf. H. Pernot : « Il leur donna une marque suprême d'amour » (*Études sur la langue des Évangiles*, Paris, 1927, pp. 201, 207). Rendant compte de cet ouvrage et approuvant sa traduction, A. Debrunner (dans *Gnomon*, 1928, p. 444) suggère de l'appuyer sur l'usage des papyrus et renvoie à Preisigke qui atteste le sens de *ganz und gar* dans trois papyrus. En 113 av. J.-C., Apollodore se plaint que son entreprise d'huile à Kerkéosiris ait fait une faillite complète, τῆς ἐγλήμψεως εἰς τέλος καταλελειμμένης (*P. Tebt.*, I, 38, 11); à la même époque et dans le même village, Apollophane réclame des dommages et intérêts à Nicon qui a laissé les eaux envahir ses terres, si bien que sa récolte est anéantie, ὥστ' ἂν εἰς τέλος ἀποστρακοῦσθαι (*ibid.*, 49, 11). On ajoutera *P. S. I.*, X, 1120, 5 (du 1er s. av. J.-C.), où εἰς τ. = en tout et pour tout; *P. Tebt.*, III, 793, 8; *B. G. U.*, VIII, 1846, 12, εἰς τέλος τε ἐξησθενηκότες (48-46 av. J.C.); *P. Philad.*, 11, 26 : En 141 de notre ère, Anthistia Cronous a entièrement payé la taxe catécique.

(2) Si l'on tenait compte de la distinction stoïcienne entre la tendance intérieure, l'intention du sujet (σκοπός, cf. *Phil.*, III, 14; *hap.* N. T.) et la fin réelle (τέλος) qui constitue la raison d'être de tout ce qui existe (cf. Stobée, Διαφέρειν δὲ τέλος καὶ σκοπὸν ἡγοῦνται. σκοπὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐκκείμενον σῆμα, οὗ τυχεῖν ἐφιέσθαι τοὺς τῆς εὐδαιμονίας στοχαζομένους; II, 7, 6 *c*; édit. Wachsmuth, II, p. 77), il faudrait dire que la mort du Christ est la réalisation effective de la tendance permanente de son amour. La croix est le but de la vie du Sauveur, l'accomplissement de cette intention qui présida à l'incarnation « par amour » (cf. *Jo.*, x, 17). De ce chef, la glose de Ed. A. Abbott est excellente : « Il les aima dans un dernier acte d'amour victorieux couronnant tous les autres » (*Johannine Grammar*, Londres, 1906, p. 250).

(3) Contrairement à Chrysostome qui soulignait l'enchaînement des pensées dans cette péricope, M. Dibelius (*Botschaft und Geschichte*, Tubingue, 1953, I, pp. 204-220) estime que les vv. 13-15 rompent le développement des idées entre les vv. 1-16, et conclut à l'utilisation et à la transformation par l'Évangéliste — sous l'influence de thèmes iraniens — d'une tradition originale. Mais les tenants de la *Formgeschichte* ne devraient pas confondre propos d'adieux et discours rhétorique.

(4) « Mourir pour autrui, ceux-là seuls le veulent, qui aiment (οἱ ἐρῶντες) » (Platon, *Banq.*, 179 *b*; cf. Tyrtée, VI, 1; dans E. Diehl, *Anthologia lyrica graeca*, Leipzig, 1925, I, pp. 9-10). « In quid amicum paro? Ut habeam pro quo mori possim... cujus me morti opponam et impendam » (Sénèque, *Ép.*, IX, 10).

(5) Euripide, *Alc.*, 301 : ψυχῆς γὰρ οὐδὲν ἔστι τιμιώτερον; cf. Aristote : « Mourir pour la vertu est en Hellade un sort envié » (*Fragm.* 675, 4; R).

que la charité est une force qui pousse à se sacrifier pour autrui; ἵνα étant en apposition à ταύτης, Jésus dirait : un amour plus grand que celui que je vous porte, nul n'en a. Mais d'une part, ἀγάπη signifie « manifestation d'amour »; d'autre part, il faut tenir compte de la finalité indiquant l'orientation du dynamisme de la charité (1), qui pousse à risquer et donner sa vie en faveur, au bénéfice (ὑπέρ, cf. x, 11) de ceux qu'on aime. En d'autres termes, le Seigneur ne définit pas la nature de l'*agapè* — l'amour ne consiste pas à donner sa vie (2); — mais il en signale la tendance et la marque la plus expressive. Le sacrifice suprême n'est pas seulement le plus haut degré de la charité, mais le signe irrécusable de sa sincérité et de sa profondeur. Le sens est : « De preuve plus convainquante ou de manifestation plus probante d'amour, nul n'en a (à sa disposition) que celui qui veut offrir sa vie pour ceux qu'il aime » (3).

IV. — Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (*I Jo.*, IV, 8, 16). La plupart des commentateurs voient ici une définition de Dieu : la charité est la nature divine elle-même (4). Mais cette formule est-elle préférable à « Dieu est esprit » (*Jo.*, IV, 24), « Dieu est lumière » (*I Jo.*, I, 5), où saint Jean signale également une propriété essentielle de Dieu (5)? En réalité, il s'agit de l'attribut *le plus manifeste* de tous, le mieux révélé, comme l'indique le v. 9 : Ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ (cf. de même v. 14). Là est la clef de l'interprétation de la sentence. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν doit s'entendre ainsi : Dieu est manifestation d'amour dans toute la révélation et surtout dans le Christ. Saint Jean ne spécule pas, en effet, sur l'être ou la nature de Dieu. Il livre le fruit de sa contemplation sur les interventions divines au cours de l'histoire, « car ce qui est invisible en lui se découvre à la réflexion depuis la création du monde par ses œuvres » (6) — avant

(1) ἵνα τις θῇ est plus fort que τοῦ θεῖναι.

(2) Saint Paul dit le contraire, *I Cor.*, XIII, 3.

(3) Cf. *I Jo.*, III, 16 : « C'est en cela que nous avons reconnu la manifestation de la charité de Dieu : Celui-là a donné sa vie pour nous. Nous donc aussi (pour prouver notre amour), nous devons donner notre vie pour les frères ».

(4) On ne tient pas suffisamment compte de la présence de l'article : ὁ θεός, et de son absence devant ἀγάπη ; ce qui signifie que l'amour n'est pas substantivé (au contraire : θεὸς ἦν ὁ λόγος, *Jo.*, I, 2). C'est à tort que nombre de traductions allemandes portent *Gott ist die Liebe* (H. Scholz, *Eros und Caritas*, Halle, 1929, p. 54, etc.).

(5) Cf. Ed. K. Lee, *The Religious Thought of St. John*, Londres, 1950, pp. 32-55.

(6) *Rom.*, I, 20. Le *Confitemini Domino quoniam bonus* résume la conception de Dieu élaborée à partir des *Gesta Dei* (cf. *Sir.*, XXXIX, 16-35; *Prolégomènes*, pp. 105-119). S. Thomas explique : « Bonum est principale nomen Dei inquantum est causa, non tamen simpliciter. Nam esse absolute praeintelligitur causae » (Ia P., q. 13, a. 11, ad 2^{m}).

tout dans le Christ (1) —, et en bénéficiant de l'élaboration paulinienne (2).

Effectivement, dans la vie et sur les lèvres du Sauveur les expressions de l'*agapè* divine sont tellement extrêmes, multiples et comme criantes, que la charité du Père apparaît comme l'attribut sinon prédominant, du moins le plus souvent attesté : Dieu aime les hommes (*Jo.*, III, 16; *I Jo.*, IV, 9-10) et cela se voit (3). Il aime son Fils (*Jo.*, XVII, 24) et cela se sait; la voix céleste l'a proclamé et répété au Jourdain et au Thabor (*Mt.*, III, 17; XVIII, 5). Jésus en a persuadé ses Apôtres (4), de sorte que saint Paul désignera le Sauveur comme ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (*Col.*, I, 13), l'ἠγαπημένος par excellence (*Éph.*, I, 6). Non seulement la venue, la vie et la mort du Christ sont une révélation de l'amour du Père (5), mais « l'*agapè* de Dieu est concentrée dans le Christ » (6).

Si le Christ est tout amour et qu'à travers le Fils on contemple le Père (*Jo.*, XIV, 9), ne faut-il pas conclure que l'amour est en Dieu comme dans sa source (*I Jo.*, IV, 7) et que Dieu est amour (v. 8)? La réflexion va même plus avant; car si la charité connote toute l'activité de Dieu, toutes ses relations avec le Fils et « le monde », c'est qu'elle fait partie de la nature divine. De fait, saint Jean ne dit point : Dieu est ἀγαπῶν ou ἀγαπήσας, mais ἀγάπη. Davantage encore, il n'écrit pas qu'il y a de la charité en Dieu, mais : Dieu *est* charité. Ce qui ne peut s'entendre qu'en donnant à cette *agapè* une acception transcendante de plénitude communicative et bienfaisante. A l'inverse de l'*éros*, qui est désir et indigence, Dieu est en lui-même et de

(1) Cf. *Mt.*, XI, 27; *Lc.*, X, 22. L'*excursus* de B. F. Westcott (*The Epistles of St John*², Cambridge, 1886, pp. 166-169) est faible. L'étude classique de R. Schütz (*Die Vorgeschichte der johanneischen Formel :* Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, Göttingen, 1917) un peu meilleure. Les notations de J. Bonsirven (*Épîtres de saint Jean*², Paris, 1954, pp. 199 sv.) sont plus pénétrantes. C'est C. H. Dodd (*The Johannine Epistles*, Londres, 1947, pp. 107 sv.) qui a écrit ce qu'il y a de mieux sur le sujet. Il a inspiré l'*excursus* plus complet de R. Schnackenburg (*Die Johannesbriefe*, Fribourg, 1953, pp. 206-213). Cf. en outre, E. Walter, *Wesen und Macht der Liebe*, Fribourg, 1955, pp. 96 ss.

(2) Cf. *II Cor.*, XIII, 11 : ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης; *Rom.*, V, 5, 8; VIII, 32, 39; *Éph.*, II, 4, etc.

(3) Ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ Πατήρ (*I Jo.*, III, 1).

(4) *Jo.*, III, 35; X, 17; XV, 9; XVII, 23, 26.

(5) *Jo.*, III, 16. Pour saint Thomas, l'incarnation du Verbe ouvre une perspective décisive sur la vie intime de Dieu : « Necessitas autem adventus Verbi videtur esse defectus divinae cognitionis quae in mundo erat » (*In Jo.*, I, lect. 5); « propter quod videmus post Christi incarnationem evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos » (*IV C. Gent.*, 54, 3).

(6) D. W. Koeppe (*Panagape*, Gütersloh, 1928, II, pp. 98-99). « Jésus est l'argument historique de la vérité métaphysique » (A. Sustar, *De caritate apud S. Joannem*, dans *Verbum Domini*, 1950, p. 134); « toutes les conceptions théologiques chez saint Jean sont en même temps christologiques. Le parfait et le présent supposent toujours l'aoriste » (W. V. Loewenich, *l. c.*, col. 267).

toute éternité, pur jaillissement et don de soi (1). Cette propriété n'est pas distincte de sa substance — l'homme a de l'amour, Dieu est amour —; étant toute vitalité, toute force, toute bonté diffusive, Dieu aime en s'exprimant et en se donnant; il se communique totalement à son Fils au sein d'une même gloire; s'épanche en lui avec une complaisance infinie (2).

Sans doute, on ne peut définir Dieu, mais une fois que l'on est averti que la charité est en lui par essence, on comprend que l'amour manifesté aux hommes soit participation et prolongement de l'amour dont Dieu aime son Fils (*Jo.*, XIV, 23; XV, 9), et que les enfants de Dieu doivent étendre à leurs frères cette *agapè* reçue avec leur nature nouvelle : ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν (3). Il n'y a de charité que divine et qui s'exprime.

V. — Pour saint Jean, la joyeuse nouvelle qu'est l'Évangile se résume dans la révélation de trois mystères : l'incarnation, la rédemption et l'engendrement des enfants de Dieu; ces trois ἐπίγεια étant présentés comme l'expression de l'*agapè* du Père. Aussi bien, les disciples de Jésus-Christ ne donneront-ils la preuve de l'authenticité de leur filiation divine que dans la mesure où ils se manifesteront comme des êtres aimants, à l'instar du Seigneur et de Dieu-Père : *I Jo.*, IV, 10 Ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. 11 Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν ». La formule initiale ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη correspond à ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (v. 9) et signifie : Voici quelle est l'économie de l'amour divin (4), ou : En ceci consiste la manifestation de l'amour (5).

(1) Dans son langage spécial, V. Warnach (*Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, 1951, p. 248) définit l'*agapè* comme « Da - Sein für andere ».

(2) Pour l'élaboration théologique, cf. Ch. V. Héris, *Le Mystère de Dieu*, Paris, 1946, pp. 55-93.

(3) *I Jo.*, IV, 7. On glosera ce verset et le suivant de cette manière : « Aimés, manifestons effectivement notre charité les uns envers les autres, car cet amour effectif vient de Dieu seul. Quiconque fait preuve d'amour est assuré d'être né de Dieu et de le connaître, c'est-à-dire de le posséder intimement. Celui qui ne montre pas de charité n'a pas connu Dieu, en le possède point en lui, car Dieu est essentiellement manifestation d'amour ». On lira M.-É. Boismard, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première Lettre de saint Jean*, dans *RB.*, 1949, pp. 365-391.

(4) Comparer *Jo.*, III, 19 : « Voilà en quoi consiste la κρίσις ». Il ne s'agit pas du contenu du jugement de condamnation (κρίμα), mais de tout le processus qui y aboutit. αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις évoque le déroulement du procès.

(5) Cf. *Jo.*, XV, 13, *supra*, p. 363. On glosera : « Non que ce soit nous qui ayons effectivement manifesté de l'amour envers Dieu, mais que Lui-même il nous montra son amour, envoyant son Fils propitiation pour nos péchés. Aimés! si c'est de la sorte que Dieu nous aima telle-

Le v. 10 énonce une nouvelle propriété de cette *agapè* réservée à Dieu et aux seuls chrétiens : l'initiative. L'amour des croyants a beau être déjà ancien et stable (le parfait ἠγαπήκαμεν), ce n'est pas une forme d'attachement qui puisse révéler ce que la charité a de proprement divin. Il n'est que réponse à un amour premier, une gratitude et une religion, une obligation dérivée d'un précepte et de toutes façons provoquée par la qualité de l'objet aimé. Plus profondément, c'est un état second, une participation et la mise en œuvre de la charité de Dieu lui-même. Saint Jean affirme donc : C'est l'amour tel qu'il est en Dieu (v. 8) qui, se manifestant, peut seul déceler la possession de la vraie charité, selon sa propriété essentielle de priorité et de spontanéité. C'était déjà une maxime courante chez les Grecs que l'amour est plus propre à l'aimant qu'à l'aimé (1). En Dieu, cette antériorité chronologique est une primauté de nature, comportant une excellence insigne : Dieu seul aime à la perfection, car lui seul aura toujours l'initiative de l'amour et du don.

Ce n'est pas tout, ni même l'essentiel. La φανέρωσις de l'*agapè* s'est effectuée dans un acte prodigieux : Dieu a envoyé son Fils unique en ce bas monde (*I Jo.*, III, 16) et avec la mission de mourir pour expier les péchés, afin que ceux-là mêmes qui l'avaient offensé puissent vivre de sa propre vie (v. 9). C'est dire que l'amour divin s'est révélé sous la forme la plus haute : la miséricorde; non seulement spontanée, mais désintéressée; une gratuité pure. Loin d'être dépendante des qualités de ceux qu'elle aime, la charité de Dieu n'épargne rien pour rendre aimables ceux qu'elle comble (*Rom.*, v, 8-9; *Tit.*, III, 3-7), jusqu'à sacrifier l'être qui lui est le plus cher.

Tout cela, le fait historique du Christ le proclame (2). Pour qui sait entendre, il n'y a aucune commune mesure entre toutes les « déclarations d'amour » humain, fût-ce du plus noble et du plus généreux, et celle de l'*agapè*. Si les hommes sont capables d'aimer avec une extrême délicatesse et dévouement, voire même de se sacrifier, ils ne peuvent aimer comme Dieu aime. Ce n'est pas tant une question de plus ou moins grande qualité ou extension, une différence de degré, mais de nature. L'*agapè*, c'est autre chose que ce qu'un être de chair et de sang

ment, alors nous-mêmes devons-nous traduire notre amour les uns envers les autres. Dieu en personne, nul ne l'a jamais contemplé; mais si nous nous manifestons de l'amour réciproquement, alors nous pouvons être sûrs que Dieu demeure en nous et que, dans cette expression effective, son amour atteint en nous sa perfection ».

(1) Cf. l'assertion stoïcienne : Φασὶ δὲ καὶ τὸ ἀγαπᾶν καὶ τὸ ἀσπάζεσθαι καὶ τὸ φιλεῖν μόνων εἶναι σπουδαίων; Stobée, II, 7, 11 *m*; t. II, p. 108; *Prolégomènes*, pp. 20, n. 1; 52, n. 7; 57.

(2) Les aoristes coordonnés ἠγάπησεν-ἀπέστειλεν situent l'amour divin et son expression à un moment déterminé, dans des circonstances concrètes, et précisément parlantes.

possède et peut concevoir. Il n'y a que Dieu à pouvoir aimer de la sorte avec cette plénitude, cet infini, cette richesse de don, cette puissance d'invention. Si bien qu'en contemplant l'incarnation et la mort du Monogène, le croyant a le sentiment de ne pouvoir « comprendre » (cf. *Eph.*, III, 19). Il est devant le plus profond des mystères. Le dernier mot est que Dieu nous aime *ainsi*, parce qu'il *est* amour (*I Jo.*, IV, 8), plus exactement : *charité*. Les natures n'ont pas à rendre compte d'elles-mêmes; elles sont ce qu'elles sont; et la foi confesse : Dieu nous aime de la sorte *parce que* telle est sa nature.

C'est à dessein que nous avons suggéré les valeurs affectives qui tonalisent ces énoncés, car la pire mésintelligence serait de lire ces textes du Disciple aimé comme une lettre morte. C'est avec une profonde émotion que saint Jean a dû écrire pour la sixième et dernière fois dans cette Épître : Ἀγαπητοί (v. 11). Chrétiens! Vous êtes les objets de cette infinie dilection! Y songez-vous? Le réalisez-vous? La première partie du verset, en effet, reprend les assertions précédentes, mais sous le mode admiratif de la contemplation : « Si c'est *ainsi* que Dieu nous a aimés... » (1), de cette manière stupéfiante, proprement intraduisible, « *alors* nous-mêmes nous devons aimer » (2). On rapproche à bon droit οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς de οὕτως ἠγάπησεν... ὥστε (*Jo.*, III, 16); mais ici, οὕτως évoque d'abord l'exactitude des faits et l'authenticité de leur inspiration : « de cette façon-là » (3),

(1) Et avec l'indicatif — le verbe de la proposition principale étant au passé ou au présent — suppose que la condition est remplie (*Jo.*, XV, 20) et signifie « puisque » (F. M. Abel, *Grammaire*, 67 *f*; cf. 79 *n*); il introduit la prescription d'un devoir (*Jo.*, XIII, 14). Et οὕτως = certainement (*Ex.*, II, 14; *I Sam.*, XV, 32). Sur le *sigma* dans l'orthographe de οὕτως - οὕτω, cf. R. Helbing, *Grammatik der Septuaginta*, Göttingen, 1907, p. 23; J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949, *in h. v.*

(2) On traduit d'ordinaire « Et nous » ou « Nous aussi », mais c'est affaiblir la nuance de conséquence logique; le *waw* hébraïque signifie aussi bien « donc, alors » que « et, aussi ». Il y a, certes, un accent mis sur « nous-mêmes », mais c'est par l'emploi du pronom ὑμεῖς doublant la première personne de ὀφείλομεν.

(3) Cf. *Mt.*, V, 12, 46; *Jo.*, IV, 6 (il s'assit tel quel); XIII, 25; XXI, 1; *Act.*, XXIV, 9 : ταῦτα οὕτως ἔχειν. Dans l'A. T., οὕτως évoque souvent une conduite, une coutume déterminée (*Gen.*, XXIX, 26; XLVIII, 18; *Ex.*, V, 15; XII, 11; *Jér.*, XXII, 8), la forme d'un vêtement (*II Sam.*, XIII, 18), le sens d'une injonction (*I Rois*, XXII, 8), et d'une manière si précise que l'on insiste parfois : οὕτως καὶ οὕτως ἐλάλησεν ἡ νεᾶνις (*II Rois*, V, 4; cf. IX, 12; *II Sam.*, XVII, 15). οὕτως résume la façon dont les choses se sont passées, les circonstances d'un fait précédemment rapporté (*II Mac.*, III, 40; X, 9; cf. *Néh.*, V, 13; XIII, 18; *Ps.*, LXV, 10; LXXXIII, 16; CXXIII, 2; CXXVII, 4, etc.); d'où la connaissance que l'on retire de l'expérience susdite (*I Sam.*, XXVIII, 2; *Bar.*, IV, 24; *Ez.*, XX, 44; *I Mac.*, II, 61; VII, 42). De la nuance : « de la même manière, pareillement » (*Ag.*, II, 14; *II Mac.*, VII, 28; *II Chron.*, XVIII, 3 : ὡς ἐγὼ οὕτω καὶ σύ; comparer *P. Oxy.*, I, 743, 35 : ὑπέρ σου οὕτως ὡς ὑπέρ μου), on passe à celle d'*exactement*, notamment avec les verbes dire et faire : La création correspond à ce que Dieu a voulu (*Gen.*, I, 6, 9, 11, 15, 24, 30); les ordres sont fidèlement exécutés (*Gen.*, XLII, 20, 25; L, 12; *Ex.*, VII, 6; XII, 28, 50; *Nomb.*, I, 54; II, 34, etc.). « Il parla ainsi » introduit une citation littérale (*Gen.*, XXIV, 30; *Ex.*, III, 14-15; *I Mac.*, XIV, 22), spécialement les oracles divins dans *Is.*, *Jér.*, etc.

en accentuant leur caractère véridique; la nuance est donc : « Si Dieu nous a *très réellement* manifesté sa charité par de tels faits » (1). On peut citer en parallèle les affirmations de Iahvé : « *Assurément*, ma miséricorde ne se retirera plus de toi » (*Is.*, LIV, 10) et de Judas Maccabée : « Ce que le ciel aura voulu, il l'accomplira *à coup sûr*, οὕτως ποιήσεις » (2).

Mais le contexte de *I Jo.*, IV, 11 invite à donner à οὕτως une valeur surtout qualitative : « tellement, merveilleusement, d'une manière si excessive », bien attestée dans le grec classique (3) et les papyrus. L'adverbe renforce l'idée du terme auquel il est joint. Dans les acceptions péjoratives, il constitue un euphémisme : Les plaignants assaillis et maltraités résument les sévices dont ils gardent les traces : « Il (elle) me laissa dans cet état! » (4). En bonne part, οὕτως signifie : « aussi intensément, avec autant de force » (5). Ptolémée, par exemple,

(1) Cf. l'acception courante de οὕτως dans les papyrus et les stipulations de contrat : οὕτως συνέθεντο (*P. Oxy.*, XIV, 1668, 15; *P. S. I.*, XII, 1235, 9; *P. Zén. Mich.*, 17, 5 : οὕτως γάρ φασιν δεῖν οἰκονομήσασθαι; *P. Fam. Tebt.*, 15, 55); d'où les locutions : οὕτως ποιεῖν (*P. Zén. Col.*, 87, 22; *P. Hib.*, II, 207, 4; *P. Ryl.*, 559, 4; *Sammelbuch*, V, 7662, 9) — renforcée parfois par un serment : « Je jure qu'il en est ainsi » (*P. Vind. Boswinckel*, 3, 18; cf. *P. Fam. Tebt.*, 15, 145) — et ἔχει δὲ οὕτως = qu'il en soit bien ainsi (*P. Karanis*, 426, 7, 12; cf. *P. Oxy.*, IX, 1204, 11; XVII, 2131, 5; *P. S. I.*, XIII, 1341, 17, 20; *Sammelbuch*, V, 8951, 17). οὕτως exprime la correspondance rigoureuse entre ce qui est dit et fait, entre ce qui est écrit et la réalité; les listes d'inventaire, par exemple, sont introduites par cet adverbe que l'on peut traduire par « comme suit, à savoir » (*P. Cornell.* 14, 5; *P. Mert.*, 40, 3; *P. Fouad*, 74, 5; *P. Princet.*, 95, 5; cf. *P. Osl.*, 1, 168; *P. Fam. Tebt.*, 32, 9). De là une légère nuance de consécution, soit temporelle, soit logique : « par le fait même » (cf. ÉNÉE LE TACTICIEN, VII, 3; XXVI, 14; XXXI, 5, 27), exprimée par εἰ οὕτως dans les papyrus byzantins (*P. Lond.*, V, 1686, 21; 1711, 63; 1717, 47; *P. S. I.*, III, 207, 7), οὕτως οὖν « par conséquent » (*P. Zén.*, 59611, 7; *Inscriptions Sardes*, XX, 9-10), et qui est certaine dans *I Jo.*, IV, 11. On la retrouve dans la formule stéréotypée : Περὶ δὲ τοῦ ταῦτα οὕτως ὀρθῶς καὶ καλῶς γενέσθαι (*P. Vind. Bosw.*, 6, 19; *P. Oxy.*, XIV, 1636, 37; XIX, 2236, 38; *P. R. Harris*, 69, 1, 6; *P. Zén.*, 59470, 9) et dans les décrets du sénat du IIe s. avant notre ère, où les propositions περί τε τούτων τῶν πράγματων οὕτως ἔδοξεν... οὕτως φαίνεται δεῖν εἶναι suivent et concluent les considérants (*Inscriptions de Priène*, XXXIX, *b*, 7; XL, 9; XLI, 9-10; cf. *Inscriptions de Carie*, 167, 13; DITTENBERGER, *Syl.*, II, 674, 55-59; 898, 17; *Or.*, II, 763, 36; οὕτω γὰρ καὶ μετὰ ταῦτα). Selon les faits ou une circonstance donnée, on est instruit, éclairé : « Ainsi, je verrai ce qui est à faire, οὕτως σκοπῶ τὸ πρακτεόν (*P. Oxy*, VI, 940, 5); οὕτως ἀγνώμονες (*P. Zén.*, 59362, 17; cf. *Sammelbuch*, V, 8246, 22); « de ces conjonctures, il apparaît » (ÉNÉE, XL, 6, 7; cf. XXII, 10).

(2) *I Mac.*, III, 60. Cf. l'inscription de Bucarest, ἵνα οὕτως γένηται (DITTENBERGER, *Syl.*, III, 1181, 6), commentée par A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*[4], Tübingen, 1923, pp. 351-356.

(3) « D'aussi beau (qu'Agamemnon) jamais mes yeux n'en ont vu, καλὸν δ' οὕτω » (*Iliade*, III, 169); « sa vigueur le met donc si merveilleusement à l'abri du danger » (SOPHOCLE, *Philoct.*, 104); « l'hiver est tellement rigoureux » (HÉRODOTE, IV, 28); « une source terriblement amère » (IDEM, IV, 52); οὕτω μεγάλα τε καὶ σεσιδηρωμένα ἦν τὰ κλεῖθρα (ÉNÉE T., XX, 4).

(4) Οὕτως ἀφῆκέν με... καταλιπούσα (*P. Ent.*, 73, 8; 79, 8; 82, 7). Un certain Paul, reprochant à son frère sa mauvaise conduite, lui écrit : « Si j'avais su que tu devais tout perdre, si ignominieusement en réputation et en fortune, εἰ εἴδειν ὅτι οὕτως ἤμελλες... » (*P. Fouad*, 85, 1). Apollonios se plaint à l'épistate à Lykopolis que l'on ait traité son frère si mal, comme s'il eût été dans une ville d'ennemis, οὕτως αὐτῷ πάντες προσηνέχθησαν (*P. Gothemb.*, 13, 7).

(5) Didyme écrit à son frère Apollonios : « Si fort est mon désir de te saluer, οὕτως δι' εὐχῆς ἐστί μοι τό σε ἀσπάσασθαι» (*P. Karanis*, 494, 5); « Avec autant de force que tu désires

est tenté d'interpréter le silence de son très cher Apollonios comme un oubli à son égard et il lui demande d'écrire régulièrement afin de savoir jusqu'à quel point il l'aime : Δι' ὅπερ παρακληθεὶς γράφε μοι συνεχῶς ἵνα διαγνῶ σε οὕτως με ἠγαπηκότα (1). Dans la Bible grecque, on retrouve la même acception (2), qu'il s'agisse de choses honteuses que l'on ne peut exprimer décemment (3), de l'intensité d'un sentiment qui ne peut être que suggérée : « Comme le cerf soupire après les eaux courantes, aussi avidement mon âme soupire après toi » (4), ou du caractère exceptionnel d'un événement : Iahvé n'a rien fait de tel pour les autres nations (5). Les foules, émerveillées des œuvres du Christ, constateront : « On n'a jamais rien vu de pareil en Israël » (6). On comprendra donc οὕτως de *I Jo.*, IV, 11 avec cette nuance exclamative : « d'une manière aussi réelle, effective que prodigieuse, inouïe »! L'amour de Dieu, tel qu'il s'est exprimé authentiquement dans le don du Fils, dépasse tout ce que l'on peut dire.

On s'attendrait — tous les commentateurs l'observent — à ce que la conséquence soit : « Aimons Dieu qui nous a aimés à ce point ». Mais d'une part, c'est la foi vivante, don total de soi, qui répond à l'amour de Dieu pour l'homme (7); d'autre part et surtout, la *redamatio* du chrétien à l'égard de Dieu ne peut avoir les caractères de priorité, de gratuité, de spontanéité qui caractérisent la très pure *agapè* (cf. v. 10). Au contraire, en faisant preuve d'amour vis-à-vis de ses frères,

le mariage de tes enfants » (*P. Antin.*, 44, 14). Hippocrate précise à Nicanor à quelles conditions celui-ci se montrera un authentique ami, οὕτως πασίφιλος (*P. Zén.*, 59454, 12).

(1) *P. Mert.*, 22, 8. Les éditeurs H. I. Bell et C. H. Roberts proposent de relier οὕτως à διαγνῶ; mais la construction favorise le rattachement de l'adverbe à ἀγαπᾶν, ce qui fournirait un bon parallèle à *I Jo.* : Non seulement l'incarnation et la crucifixion de Jésus sont une expression adéquate de la charité de Dieu, mais elles révèlent un amour indicible, οὕτως ἠγάπησεν..

(2) « Tellement il avait perdu l'aspect d'un homme (*Is.*, LII, 14); « tellement mes voies sont élevées au-dessus de vos voies » (LV, 9); « un tel jeûne » (LVIII, 5); « pourquoi es-tu tellement faible? » (*II Sam.*, XIII, 4).

(3) La femme de Putiphar rapportera à son mari : « Voilà ce que m'a fait ton serviteur, οὕτως ἐποίησέ μοι ὁ παῖς σου » (*Gen.*, XXXIX, 19). Tamar résiste à Amnon : « Ne me viole pas, on n'agit pas ainsi (οὕτως) en Israël; ne commets pas cette infamie » (*II Sam.*, XIII, 12). « Si grande est la honte dont est couverte la maison d'Israël » (*Jér.*, II, 26; cf. *Lam.*, II, 20); « Ne va pas massacrer d'une façon aussi sauvage... » (*II Mac.*, XV, 2).

(4) *Ps.*, XLII, 2; cf. LXIII, 3; *IV Mac.*, XV, 21 : « Ni le chant des sirènes, ni la voix des cygnes n'ont autant d'attrait »; XVII, 5 : « la lune n'a pas autant de majesté ».

(5) *Ps.*, CXLVII, 20, οὐκ ἐποίησεν οὕτως πάντι ἔθνει. Jamais personne ne posséda les richesses fabuleuses de Salomon ni un trône aussi splendide (*I Rois*, X, 20; *II Chr.*, I, 12; IX, 19; cf. *Néh.*, VIII, 17); « aussi magnifique dans son vêtement » (*Is.*, LXIII, 1; cf. v. 14); « Qui jamais avant lui fut aussi ferme? » (*Sir.*, XLVI, 3).

(6) Οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ (*Mt.*, IX, 33; cf. *Mc.*, II, 12; *Jo.*, VII, 46). « Le centurion, le voyant expirer *de la sorte*, confessa » (*Mc.*, XV, 39); « Que chacun aime ainsi sa femme, οὕτως ἀγαπάτω » (*Eph.*, V, 33).

(7) Cf. *Gal.*, II, 20; *Jo.*, XX, 31, ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε; cf. cependant *I Jo.*, IV, 19.

l'enfant de Dieu prend l'initiative de la dilection, et avec une bienfaisance efficace qu'il ne saurait exercer envers l'Auteur de tout bien. C'est en aimant ses frères que le disciple peut aimer « comme » Dieu (cf. *Éph.*, v, 1-2), manifestant une charité qui soit source et plénitude, et même pardon (*I Jo.*, III, 16). D'après IV, 20, il semble qu'il y ait là une question d'authenticité. On ne sait jamais trop si le culte ou le service de Dieu traduisent un amour véritable, tandis que la miséricorde et le dévouement envers le prochain sont le critère de l'*agapè;* à tout le moins, l'exercice de la dilection fraternelle est la preuve que l'on aime le Dieu invisible (IV, 21).

Mais peu importent ici ces nuances. Pour saint Jean, quiconque a reçu la révélation de l'*agapè*, quiconque a compris tout ce que le sacrifice du Christ en notre faveur suppose d'amour, et qui a personnellement bénéficié de cette insigne générosité, celui-là est absolument contraint (1) de se montrer semblablement aimant envers ses frères (2). C'est en ce sens que « le disciple aimé » a compris l'inspiration et la force d'obligation du commandement nouveau (*Jo.*, XIII, 35).

Fribourg (Suisse). C. Spicq, O. P.

(1) Cf. *II Cor.*, v, 14, ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, et notre commentaire : *L'étreinte de la charité* dans *Studia theologica*, 1955, pp. 123-132.

(2) Ὀφείλειν, déjà employé par saint Paul à propos de la charité fraternelle (*Rom.*, XIII, 8), se dit de la contrainte d'une loi (*Jo.*, XIII, 14; XIX, 7), d'une obligation morale (*Rom.*, XV, 1; *I Cor.*, VII, 36) — notamment d'un devoir de bienfaisance (*III Jo.*, 8) —, d'une dette de gratitude (*II Thess.*, I, 3; II, 13; *Rom.*, XV, 27), d'une volonté providentielle (*Hébr.*, II, 17) et surtout des devoirs afférents à telle condition concrète (*Lc.*, XVII, 10; *I Cor.*, IX, 10; *Éph.*, v, 28; *Hébr.*, v, 3, 12). Ce sont ces trois dernières acceptions surtout qui donnent à ὀφείλομεν de *I Jo.*, IV, 11 son caractère d'obligation rigoureuse : Qui a bénéficié de l'amour infini de Dieu ne peut pas ne pas aimer et avec une générosité analogue; la volonté divine autant que la nature même de « l'engendré » l'exigent; et c'est enfin la manière privilégiée d'exprimer sa gratitude pour le don de Dieu; on « reconnaît » l'amour que Dieu nous porte en aimant ses frères (cf. II, 6 : Celui qui demeure en Dieu *doit* vivre comme lui; III, 16 : Si le Christ a donné sa vie, nous *devons* donner notre vie pour nos frères). Ce n'est pas tant un précepte — sinon au sens de loi de liberté (*Jac.*, I, 25; cf. II, 8) — que la mise en exercice d'une faculté ou l'acte d'une nature (cf. ἱκανότης, *II Cor.*, III, 5), un jaillissement spontané (*Jo.*, IV, 14; VII, 38). Le chrétien johannique est tenu, si l'on peut dire, de passer de la puissance à l'acte, d'agir conformément à la structure de son être, de prolonger jusqu'au prochain l'*agapè* de Dieu que le Christ lui a révélée et que l'Esprit-Saint lui a communiquée (*Rom.*, v, 5). Le bon arbre doit produire de bons fruits, de son espèce!

ESQUISSE HISTORIQUE DU GENRE LITTÉRAIRE DE LA "BÉNÉDICTION" JUIVE ET DE L'"EUCHARISTIE" CHRÉTIENNE (1)

La lexicographie ne s'est dégagée qu'avec lenteur des fins très immédiatement pratiques qu'elle s'était proposées à l'origine. Elle ne pouvait deviner alors ni la longueur ni les difficultés de la route sur laquelle elle faisait ses premiers pas. Peu à peu, cependant, s'est révélée et se révèle encore à ses yeux l'incroyable profondeur des phénomènes humains qui se déroulent imperceptiblement, de génération en génération, dans la vie le plus souvent millénaire du langage d'un groupe donné. Faut-il ajouter que cette profondeur n'en paraît que plus mystérieuse, et plus difficile à explorer, maintenant que nous tenons, par un bout tout au moins, grâce surtout aux efforts de la psychologie analytique, quelques-uns des liens qui unissent la vie du langage, non seulement à la conscience, mais à la subconscience, individuelle et collective?

Il importe néanmoins de distinguer. Les langues ne sont pas égalitaires et tous les mots, en chacune d'elles, ne jouissent pas non plus d'un même statut sémantique. Les uns ne sont liés qu'à des activités humaines restreintes et relativement définies : un crayon n'est guère fait que pour écrire ou dessiner et le mot qui le désigne perd toute signification propre au delà de cette limite. Aux mots de ce type, les dictionnaires se contentent d'ordinaire de consacrer une brève description. Ce sont les humbles parmi les instruments du langage : les mots sans histoire, confinés dans le présent, indifférents à leur passé comme à leur avenir, parce que situés à l'extrême périphérie de l'activité consciente de l'homme; les mots avec lesquels, s'ils étaient seuls, la création poétique, par exemple, deviendrait strictement impensable. Les mots de cette espèce sont aussi ceux

(1) Je reprends ici, considérablement amplifiée et modifiée, une communication présentée au Congrès International des Quatre Évangiles, tenu à Oxford, du 16 au 20 septembre 1957, et à paraître dans les Actes de ce Congrès *(Texte und Untersuchungen)* sous le titre : *Literary Forms and Contents of a Normal* Εὐχαριστία *in the First Century*. A l'occasion de cette note je voudrais aussi remercier le Dr. F. L. Cross, secrétaire du Congrès, de m'avoir si aimablement permis d'utiliser en partie pour cet article le texte français de ma communication d'Oxford.

qui souffrent le moins de leur transposition d'une langue dans une autre. Le « crayon » français ne perd rien à se voir appeler « pencil » en anglais, et en allemand « Bleistift ».

Mais, en se déplaçant vers le centre, sur la ligne qui figurerait le registre sémantique d'une langue quelconque, on rencontrerait un autre type de mots, beaucoup plus délicats à manier. Ces mots sont liés, non plus seulement à des activités limitées et précises, mais à des gestes infiniment plus variés et plus complexes, à des attitudes humaines fondamentales, et finalement, à tout un style de vie. Ainsi, rien ne paraît plus simple, à première vue, que de traduire l'οἶκος grec et la *domus* latine par le français « maison » et l'anglais « house ». Chacun sait, cependant, qu'une telle simplicité n'est qu'apparente et que, si l'on veut éviter, avec ces grossières équivalences, de se donner une représentation plus ou moins déformée de la réalité, et donc de se méprendre plus ou moins gravement sur sa signification humaine, il est nécessaire d'appuyer à son tour la lexicographie sur de multiples connaissances extérieures à elle, empruntées non seulement à l'histoire de l'architecture domestique, mais encore à ses conditionnements climatique, géographique, économique, social et religieux. Mais quand on a coordonné οἶκος et *domus* à ces renseignements complémentaires, on est bien obligé de se rendre compte que les mots en apparence les plus simples sont en réalité à demi intraduisibles, à deux mille ans de distance, dans des idiomes comme le français et l'anglais, où, sauf pour quelques rares initiés, ils demeurent chargés de connotations équivoques et de faux-semblants.

A plus forte raison en est-il ainsi pour les mots qui occupent, si l'on veut, l'extrême droite du registre sémantique, là où une langue essaie de traduire, pour ses usagers, non plus seulement des actions précises, des gestes, des attitudes, ou même un certain style de vie extérieure, mais des sentiments, des idées, et d'une façon plus générale, des états de conscience. Les mots de ce type, — par exemple, religion, profane, sacré, — n'arrivent jamais, en fait, à transporter dans son intégrité à travers les frontières de civilisation et de culture, et moins encore à travers les siècles, l'énorme charge de faits humains à laquelle ils ont été liés au cours de leur histoire. Pour les traduire avec quelque sécurité, et ainsi, pour opérer artificiellement leur transfert au delà des limites plus ou moins étroites de leur milieu originel, il faudrait pouvoir emporter en même temps, — et dans leur équilibre mutuel, — tous les mots qui entretiennent avec eux des rapports sémantiques, que ces rapports aient été perçus ou non par la conscience individuelle et collective qui les a formés. C'est une tâche d'une complexité et d'une

délicatesse désespérantes. On ne peut néanmoins l'éviter. En certains cas, à tout le moins, la voie la plus sûre pour réussir convenablement l'opération est de prendre le mot, non pas d'une manière abstraite et isolée, ou même enveloppé de son seul contexte immédiat, comme on le fait d'habitude, mais dans ses conditions concrètes, phénoménologiques, d'existence, tel qu'il a été engagé éventuellement dans les formes littéraires plus ou moins étendues qui lui ont peu à peu communiqué leurs déterminations propres. Il arrive, en effet, que, dans ses conditions concrètes d'existence, un mot soit pratiquement inséparable, pour sa signification réelle, du sens plus général du genre, ou des formes, littéraires dans lesquelles il a vécu, et pour lesquelles, d'ailleurs, à l'inverse, il sert habituellement d'indice spécifique. Or, le mot autour duquel tourneront ici toutes nos observations, εὐχαριστία , est un mot de cette sorte.

***

Je m'excuserais volontiers de ces précautions préliminaires, si un examen attentif des articles consacrés par nos meilleurs lexiques du Nouveau Testament aux mots εὐχαριστέω et εὐχαριστία, ne m'avait persuadé de leur nécessité.

Il semble depuis toujours entendu, parmi les lexicographes, que le sens premier, et principal, d'εὐχαριστέω, dans la langue du Nouveau Testament, coïncide avec l'un des sens fondamentaux du grec classique comme de la *koinè :* εὐχαριστέω, c'est d'abord « rendre grâce », « remercier », « give, return thanks », « danksagen », « gratias agere ». Corrélativement, assure-t-on, ἡ εὐχαριστία, c'est l' « action de grâce », expression de gratitude pour un don reçu (« thanksgiving », « Danksagung »), par où l'on rejoint un autre sens classique d'εὐχαριστέω : « accorder une faveur à quelqu'un » (« bestow a favour on », « Gunst schenken, erweisen »). A quelques nuances près, tout le reste de l'analyse lexicographique, comme il est naturel, est ensuite subordonné à ce consentement de base.

Il va sans dire, au surplus, que les commentateurs, dans l'analyse littéraire et théologique des textes concernés, suivent une voie identique à celle des lexicographes. Mais, en réalité, que font-ils d'autre, alors, que reprendre à ceux-ci leur bien? Le canevas psychologique suivant lequel les textes sont analysés, et revêtent finalement leur sens théologique, est celui de la gratitude : le don reçu (χάρις, χάρισμα) appelle, en retour, la reconnaissance de ce don (εὐχαριστέω), en une expression correspondante de la gratitude intérieurement ressentie

(εὐχαριστία). Ainsi, dans cette analyse, l'εὐχαριστία devient-elle normalement une offrande en retour (προσφορά, ἀναφορά) de gestes et de paroles de reconnaissance, ou mieux encore, sous une forme plus pleine, une offrande d'un don censé par avance agréable à Dieu (pain et vin, corps et sang du Seigneur), don qui s'accompagne d'ailleurs volontiers, du côté de celui qui l'offre, de paroles et de gestes où passe toujours principalement l'expression de la gratitude (1).

Cette construction est-elle aussi solide que la faveur universelle dont elle jouit pourrait le faire croire? Je n'ai pas le loisir de l'examiner ici pièce à pièce et de la juger sur l'étayage qu'elle s'est donné elle-même. Je me contenterai d'une remarque générale, en partie négative, qui m'introduira aux observations positives qui constituent l'essentiel de mon propos.

Certes, il est d'abord très vrai que le verbe εὐχαριστέω et le substantif εὐχαριστία ont, une fois ou l'autre, dans le judaïsme d'expression grecque, et spécialement dans le grec du Nouveau Testament, un sens identique à celui que le reste du monde grec nous a rendu familier. Pour εὐχαριστέω, c'est le cas, par exemple, de *II Macc.*, XII, 31, où l'on voit Judas et ses hommes « remercier » (εὐχαριστήσαντες) les Scythopolites d'avoir fait bon accueil à leur compatriotes opprimés (comp. *Lc.*, XVII, 16; *Rom.*, XVI, 4). Il est plus que probable, au surplus, que c'est le simple sens de « gratitude » qu'il faut supposer à εὐχαριστία, lorsque dans le procès de Paul l'avocat Tertullus prend sur lui d'exprimer au procurateur Félix, pour le flatter, les sentiments dans lesquels le peuple accueille les bienfaits de son gouvernement (*Act.*, XXIV, 3; comp. *Eccli.*, XXXVII, 11; *Esth.*, VIII, 12*d* = XVI, 4; *II Macc.*, II, 27).

Mais, à partir d'exemples comme ceux-ci, faut-il généraliser? Faut-il, en particulier, passer par-dessus la suggestion qu'impliquent, en nombre d'autres cas, le voisinage et l'équivalence reconnue d'εὐλογέω et d'εὐχαριστέω ? Faut-il, en outre, négliger totalement, comme on le fait d'habitude, la parenté sémantique certaine, en beaucoup de cas, d'ἐξομολογέομαι avec le groupe εὐχαριστέω-εὐχαριστία? Faut-il, — ce qui serait, de toutes manières, encore plus décisif, — fermer les yeux sur le fait évident que la plupart des emplois d'εὐχαριστέω,

(1) On pourrait ici multiplier les références presque à l'infini, tant chez les anciens, à partir tout au moins de la fin du IIe siècle, que chez les modernes. Je me contenterai d'en signaler trois qui me paraissent plus typiques : parmi les lexicographes, W. Bauer, *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin, 4e éd., 1952, *s. v.*; parmi les interprètes et les historiens de la liturgie, M.-J. Lagrange, *Évangile selon s. Luc (Études bibliques)*, Paris, 6e éd., 1941, p. 544; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* (tr. fr.), III, pp. 14, 21-25, à propos de la Préface.

d'εὐλογέω, d'ἐξομολογέομαι et des substantifs correspondants sont liés, dans le grec des *LXX* comme dans celui du Nouveau Testament, à un genre ou à des formes littéraires dont la fonction normale, de notre point de vue, serait qu'ils en précisent le sens? Ou, à l'inverse, faudrait-il conserver autour de ces mots l'espèce de vide artificiel où nos lexiques continuent à nous les présenter? Ont-ils été ainsi comme des astres errants au ciel de la conscience juive et de la conscience chrétienne de l'époque qui nous occupe, — ou, au contraire, ont-ils formé, grâce à leur rencontre dans des formes littéraires définies, de véritables constellations?

Si l'on est averti des lois qui gouvernent ces choses, je crois qu'on penchera plutôt pour la seconde hypothèse. On renoncera alors, consciemment et résolument, à présupposer que les mots se plaisent à exister, dans la langue vécue (1), en se faisant un jeu de se serrer les uns contre les autres dans l'ordre alphabétique où nous les offrent nos dictionnaires. En revanche, on présupposera, ce qui paraît le bon sens même, que si les mots qui nous occupent en ce moment ont partagé les conditions d'existence de genres ou de formes littéraires définies, il est impossible qu'il n'y ait maintenant rien à recueillir dans ces conditions d'existence pour déterminer leur véritable signification.

Ce qui s'impose à l'analyse, dès lors, c'est donc d'observer l'effet, non seulement du contexte immédiat, comme on le fait d'habitude, mais du genre littéraire dans son ensemble, sur le sens des mots du groupe εὐχαριστέω-εὐχαριστία, εὐλογέω-εὐλογία, ἐξομολογέομαι-ἐξομολόγησις. Il se pourrait bien qu'il en sorte des lumières assez inattendues.

Je dois me limiter. Il demeure cependant nécessaire que nous retracions brièvement les origines et le dévelopement du genre littéraire de l'εὐχαριστία dans la tradition juive avant d'aborder les problèmes propres au dossier des premières générations chrétiennes.

***

Quand et comment la forme littéraire que nous appellerons ici, d'abord « bénédiction », *berâkhâh*, puis « eucharistie », εὐχαριστία,

(1) « Langue vécue », concept psychologique, plutôt que « langue vivante », concept linguistique. La différence des deux notions est beaucoup plus grande que l'analyse des textes ne paraît le plus souvent l'impliquer. Elle engage justement, dans la langue vécue, l'existence et la signification des genres littéraires. L'ordre et le dynamisme intimes de la langue vécue, dans les individus comme dans les groupes, sont ainsi tout autres, de façon habituelle, que ce que peut suggérer à elle seule l'analyse linguistique pratiquée par la lexicographie et la grammaire, dont les cadres (ceux de la lexicographie surtout : ordre alphabétique, suite « logique » des significations) sont nécessairement artificiels, imposés du dehors d'un point de vue pédagogique ou même simplement pratique.

a-t-elle pris naissance en Israël? On ne saurait dire au juste. Lorsqu'elle fait son apparition dans les textes, il est clair qu'elle a déjà un certain âge et qu'elle répond à de vieilles habitudes. Par mode d'approche négative, il faut remarquer, cependant, qu'elle ne semble pas avoir vu le jour dans des actes proprement liturgiques : ses origines ne sont ni collectives ni sacrales. A en juger par les exemples les plus anciens qui nous en sont restés, on dirait plutôt qu'elle est née spontanément sous la pression de la conscience individuelle pour exprimer des sentiments qu'inspiraient, dans le cadre plus général d'une certaine foi en Dieu, diverses circonstances plus ou moins rares, et plus ou moins exceptionnelles, de la vie.

C'est, en tout cas, ce que suggère le très beau récit du cycle patriarcal, où la tradition yahviste a rassemblé les souvenirs du mariage d'Isaac et de Rébecca. Arrivé sur le soir à la ville de Nahor, le serviteur d'Abraham fait agenouiller ses chameaux près du puits et adresse au Dieu de son maître une prière (*Gen.*, XXIV, 12-14). De notre point de vue, ce qu'il faut avant tout souligner dans cette prière, c'est qu'elle demande un signe, c'est-à-dire une nouvelle et éclatante manifestation de cette puissance bienveillante avec laquelle Dieu a conduit jusque-là toute la destinée d'Abraham, quelque chose de ce que la tradition plus tardive cherchera à exprimer en grec par une série de termes étroitement apparentés et souvent liés entre eux : σημεῖα, τέρατα, δυνάμεις, θαυμαστά-θαυμασία, et μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ. Lorsque la rencontre avec la fille de Bétuel se fut produite effectivement selon le signe proposé dans la prière, « l'homme se prosterna et adora Yahvé », comme saisi par le merveilleux dans lequel la faveur divine l'a soudain plongé, « et il dit : Béni soit Yahvé (בָּרוּךְ יהוה), Dieu de mon maître Abraham, qui n'a pas ménagé sa bienveillance et sa bonté à mon maître. Yahvé a guidé mes pas chez le frère de mon maître » (26 s.).

On ne saurait prendre trop de soins pour donner aux sentiments qui animent cette scène leurs noms véritables, car ces sentiments précisent à leur tour la signification fondamentale de la forme littéraire dans laquelle ils s'expriment. L'attitude spirituelle est d'abord traduite de façon globale dans un geste : l'homme se prosterne, en « adoration », comme si l'accomplissement merveilleux du signe demandé dans la prière l'eût mis en présence du Dieu de son maître. C'est dans le prolongement de ce geste qu'une « bénédiction », *berâkhâh*, monte ensuite aux lèvres du serviteur : sans aucun doute possible, cette « bénédiction », où l'on reconnaît déjà les deux éléments littéraires originels de ce qui sera plus tard l'εὐλογία-εὐχαριστία, repré-

sente ici le sentiment principal, celui dans lequel tous les autres se résolvent.

Du point de vue de la forme, on remarquera, en effet, que la « bénédiction » comprend deux éléments distincts : d'abord, une exclamation, « Béni soit Yahvé » (*LXX* : εὐλογητὸς κύριος ὁ θεός); puis, le motif de cette explosion de sentiment, en proposition relative : « qui (*LXX* : ὅς) n'a pas ménagé sa bienveillance et sa bonté à mon maître; Yahvé a guidé mes pas chez le frère de mon maître. » Pour le fond, il est clair que c'est avant tout un cri d'admiration devant le « merveilleux » du *signe* accompli. Fond et forme, l'essentiel de la « bénédiction » est là. On comprend, cependant, que l'admiration, dans la circonstance, n'aille pas sans gratitude. Avec une admirable discrétion, celle-ci néanmoins ne cherche pas à se manifester isolément, par une expression directe. Elle passe tout entière, au contraire, dans la « bénédiction » et en revêt littérairement la forme exclamative. Ce que nous appellerions l' « action de grâce » est recouvert ici par la louange qui naît spontanément de l'admiration devant le « merveilleux ».

Ce sens général est encore plus clair, peut-être, dans la « bénédiction » que le narrateur met sur les lèvres de Jéthro au moment où Moïse achève de lui raconter les « merveilles » de l'évasion du peuple : « Jéthro se réjouit de tout le bien que Yahvé avait fait à Israël, de ce qu'il l'avait tiré des mains des Égyptiens. Jéthro dit alors : Béni soit Yahvé (בָּרוּךְ יהוה) qui vous a tirés des mains des Égyptiens et de celles de Pharaon, qui a libéré le peuple de la sujétion égyptienne. Je sais maintenant que Yahvé est plus grand que tous les dieux » (*Ex.*, XVIII, 9-10). Deux traits, dans ce récit, méritent d'être soulignés. Le premier explicite, ou nuance, du côté de la joie, le sentiment d'admiration devant le « merveilleux » qu'une analyse antérieure nous a permis de reconnaître à la base même de la « bénédiction » : « Jéthro se réjouit..., il dit alors : Béni soit Yahvé... ». Le second trait est plus important et précise sur un autre point l'image de la « bénédiction » telle qu'elle ressortait du récit du serviteur d'Abraham parti chercher une épouse pour le fils de son maître. Dans la pensée du narrateur, le « merveilleux » des *mirabilia Dei* s'impose, de soi, à l'attention de tous. Certes, il peut être après coup refusé (l'endurcissement des Égyptiens). Mais ceux qui sont droits, ou « justes », reconnaissent son origine. C'est le cas de Jéthro, prêtre de Madian, étranger à Israël, si l'on met à part sa situation personnelle vis-à-vis de Moïse, dont il est le beau-père. Sa « bénédiction », semblable pour tout le reste à celle du serviteur d'Abraham, ajoute de façon très significative une

sorte de « confession de foi » : « Je sais maintenant que Yahvé est plus grand que tous les dieux » (1). Ce lien explicite d'une « confession de foi » avec la « bénédiction » accuse, dans les formes littéraires, la valeur intrinsèque du « merveilleux » comme proclamation du nom de Yahvé. Ainsi se révèle l'une des associations d'idées les plus importantes à retenir pour comprendre le développement ultérieur de la « bénédiction ». Inspirée par une admiration et une joie, souvent mêlée de gratitude, devant le « merveilleux », à quelque degré que celui-ci se manifeste, la « bénédiction », dans la conscience de l'antiquité juive, ne fut jamais bien éloignée d'une certaine proclamation du nom divin. C'est cette valeur de proclamation du nom de Dieu (2), appelant en réponse une « confession de foi », perceptible dès les temps les plus anciens, que devait enregistrer plus tard, de la façon la moins équivoque, le couple ἐξομολογέομαι-ἐξομολόγησις ajouté aux deux couples fondamentaux d'εὐλογέω-εὐλογία, εὐχαριστέω-εὐχαριστία, dans l'équilibre général du vocabulaire grec de la « bénédiction ».

Les deux « bénédictions » que nous venons d'analyser sont des « bénédictions » individuelles, censées improvisées dans une circonstance particulière dont elles reflètent directement le « merveilleux ». L'une et l'autre sont des exemples typiques de l'une des formes littéraires les plus pures et les plus durables qu'ait jamais créées l'âme d'Israël dans l'ordre de l'expression de la conscience religieuse de l'humanité. La « bénédiction » devait effectivement traverser les siècles.

Il était normal, cependant, que le culte, comme tel, attirât un jour à lui l'antique « bénédiction » (3). C'est ce qui se produisit, en fait, à une époque qu'il est d'ailleurs impossible de préciser, aussi bien pour le culte individuel que pour le culte public. Mais les formes littéraires et leur signification nous importent ici plus que les dates.

Un développement considérable des virtualités littéraires contenues dans la « bénédiction » ancienne accompagna, en effet, l'attraction exercée par le culte sur la « bénédiction » spontanée. On se souvient, à ce propos, que la « bénédiction » spontanée comprenait, dès l'origine, deux éléments littéraires fondamentaux : d'une part, la « bénédiction » proprement dite, à peu près immobilisée, tout au long de

(1) Comp. *Gen.*, XIV, 19 s., à propos de la « bénédiction » de Melchisédech; aussi *I Rois*, V, 21, à propos de celle de Hiram de Tyr.

(2) De « sanctification de (son) nom », comme s'exprimera le *Pater*.

(3) Voir *I Rois*, VIII, 15 ss., qui représente peut-être, à cet égard, un phénomène de transition.

son histoire, dans les mêmes termes : « Béni soit Yahvé » ou « Béni sois-tu, Yahvé »; et d'autre part, le motif immédiat de cette « bénédiction », le plus souvent introduit par un relatif qui le rattache à la puissance bienveillante de Dieu : « Béni soit Yahvé qui, etc. » (ci-dessus *Gen.*, XXIV, 26 s.; *Ex.*, XVIII, 9 s.). Or, des deux éléments, c'était évidemment le second, le motif immédiat de la « bénédiction », qui présentait le plus de virtualités cultuelles. Dès là que la « bénédiction » se détachait de toute circonstance particulière pour entrer dans les cycles de récurrence régulière du culte individuel et public, son motif, en effet, devenait du même coup susceptible d'être développé à même le trésor *commun* des *mirabilia Dei*, tel que la tradition en conservait le souvenir. Pour s'harmoniser à ce développement du motif originel, la « bénédiction » proprement dite, de son côté, n'avait alors qu'à subir un petit nombre de retouches correspondantes dans la forme (notamment, le passage à un style d'invitatoire), et dans les titres donnés à Dieu. La « bénédiction », prise dans son ensemble, pouvait devenir ainsi une composition relativement étendue, en tendance vers le genre hymnique. Enfin, suivant les goûts bien connus de la composition hébraïque, il était naturel, dans ces conditions, que l'ensemble cherchât, en outre, à s'enfermer dans une inclusion, par retour à peine modifié de la « bénédiction » proprement dite, ou « bénédiction » initiale, usage qui devait donner un jour, dans les formes classiques du genre « bénédiction », la doxologie.

Telle semble avoir été, en fait, du point de vue littéraire, la genèse et la structure idéale de la « bénédiction » cultuelle. Au terme de son évolution, celle-ci comprend donc, non plus seulement deux, comme la « bénédiction » spontanée, mais trois éléments littéraires fondamentaux : 1° la « bénédiction » proprement dite, toujours assez brève, de forme plus ou moins stéréotypée, en tendance vers l'invitatoire, appel enthousiaste à la louange divine; 2° ce que j'appellerai l'anamnèse des *mirabilia Dei* (1), développement plus ou moins prolongé du motif tel qu'il existait dans la « bénédiction » originelle : développement dont l'objet propre est beaucoup moins, dès lors, le « merveilleux » d'une circonstance particulière et de la conscience individuelle, que le « merveilleux » universel et collectif, d'une part, des prodiges de puissance et de bonté déployés par Dieu dans la création

(1) Pour le choix que je fais ici de cette catégorie littéraire, voir, en particulier, *I Chron.*, XVI, 12 : μνημονεύετε τὰ θαυμασία αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν, τέρατα καὶ κρίματα τοῦ στόματος αὐτοῦ (= *Ps.*, CV, 5, μνήσθητε...); aussi le V. 15 (hébr.), où revient la même invitation au « souvenir » des *mirabilia Dei* (la leçon parallèle de *Ps.*, CV, 8, « Il se souvient », est suspecte, du moins en regard du genre littéraire de la « bénédiction »).

tels qu'ils sont étalés aux regards de tous les hommes, et d'autre part, des merveilles de puissance et de bienveillance réservées par Dieu à la destinée unique de son peuple, telles que celui-ci en a conservé l'éblouissant souvenir dans la mémoire commune de ses traditions; 3° enfin, le retour de la « bénédiction » initiale en guise d'inclusion, ou la doxologie, souvent teintée de nuances différentes selon le thème dominant de l'anamnèse. Dans l'emploi que je ferai désormais de ces trois catégories littéraires, on retiendra que c'est la « bénédiction » proprement dite, ou « bénédiction » initiale, qui donne son nom au genre littéraire pris en son ensemble.

Les cadres de cet article ne me permettent pas d'entrer ici dans l'analyse d'exemples particuliers de « bénédiction » cultuelle. On devine, cependant, que le principal terrain d'observation nous serait fourni par le recueil des *Psaumes*, et, en particulier, par le groupe des psaumes dits d' « action de grâce », bien qu'il y ait, à mon avis, plus que des nuances à introduire dans les jugements qu'on porte communément sur eux (1).

Plutôt que de m'engager dans la tâche délicate d'une telle analyse, je voudrais consacrer quelques remarques complémentaires à des aspects particuliers de la « bénédiction » cultuelle, avant de passer à la documentation chrétienne du 1er siècle.

Ma première remarque concerne les rapports de la « prière » proprement dite avec la « bénédiction » cultuelle. On se souvient que la « bénédiction » mise par le narrateur sur les lèvres du serviteur d'Abraham avait été précédée d'une prière où celui-ci demandait un signe auquel il pourrait reconnaître d'emblée la jeune fille que Dieu, dans sa fidèle bienveillance, destinait à Isaac. De fait, la prière, entendue en ce sens, n'a jamais été bien loin, dans la conscience de l'antiquité juive, du mouvement intérieur qui donnait naissance à la « bénédiction ». Il est notable, cependant, que le passage de l'une à l'autre semble s'être opéré de préférence en sens inverse de celui dont le serviteur d'Abraham nous a donné l'exemple. Dans la « bénédiction » cultuelle plus encore que dans la « bénédiction » spontanée, on est passé de la « bénédiction » à la prière plutôt que de la prière à la « bénédiction ». C'est dire qu'au fond, avec une admirable intuition du juste équilibre de la conscience religieuse, on a subordonné la demande, infléchie

(1) On pourra voir spécialement *I Chron.*, XVI, 4-38, qui utilise, en contexte *cultuel*, *Ps.*, CV, 1-15; XCVI; CVI, 1, 47 s.; aussi *Ps.*, CIII-CVI, CXVIII, CXXXV-CXXXVI, CXLIV-CXLV; *Néh.*, IX, 5-37; *Tob.*, III, 11-15; VIII, 5-8; XI, 15-17; *Eccli.*, L, 22-24; LI, 1-12, avec l'addition de l'hébreu; *Dan.*, III, 22-90, et enfin, sous une forme plus rigide, les « bénédictions » de l'*Amidah*, recension palestinienne, auxquelles on pourra également joindre les *Hodayoth* de Qumrân, dont le genre littéraire est cependant moins pur.

vers les besoins de l'homme, à une louange admirative qui le tirait hors de soi.

On voit bien, du reste, par l'exemple précis de *I Rois*, VIII, 56-61, de quelle manière un tel passage et une telle subordination pouvaient, psychologiquement et littérairement, s'opérer. C'est, en effet, par une pure « bénédiction » du nom de Dieu que Salomon introduit la « bénédiction » impétratoire qu'il prononce ensuite en faveur de l'assemblée (même transition à VIII, 25) (1). On passe sans effort et sans heurt de la « bénédiction » laudative, avec anamnèse des *mirabilia Dei*, à une « bénédiction » suppliante, où il est clair que la fidélité et la faveur du passé sont désormais regardées comme les garanties d'une espérance qui s'étend du présent vers l'avenir.

J'insiste sur ce rapport de la « bénédiction » et de la prière parce qu'il est rarement aperçu avec un peu de précision, et aussi parce qu'on le retrouve en beaucoup de « bénédictions » cultuelles, où la forme littéraire la plus caractéristique du passage de la « bénédiction » à la demande me paraît être un « Souviens-toi », adressé à Dieu, qui répond en celle-ci à l'anamnèse de celle-là (ainsi *Ps.*, CVI, 1-5). Après s'être « souvenu », pour l'en louer dans l'admiration et la joie, des merveilles répandues par Dieu dans la création et dans l'histoire de son peuple (c'est l'anamnèse), on se sent comme rassuré, dans sa foi et son espérance, de le prier à son tour de « se souvenir » des nécessités de ses créatures et de ses serviteurs (c'est le « Souviens-toi »). Il importera que nous ayons cet antique rapport de la « bénédiction » et de la prière présent à l'esprit lorsque nous aborderons la documentation chrétienne, où nous le verrons se maintenir sous la forme d'un rapport εὐχαριστία-προσευχή.

Ma deuxième remarque voudrait, d'autre part, attirer de nouveau l'attention sur la valeur de proclamation du nom de Dieu contenue dans la « bénédiction ». Car il va presque sans dire que le développement du motif de la « bénédiction » spontanée en anamnèse des *mirabilia Dei* dans la « bénédiction » cultuelle, bien loin de diminuer cette valeur, ne fait que la porter plus haut. De là, souvent, dans l'anamnèse de la « bénédiction », une nuance didactique plus ou moins prononcée, déjà perceptible, le plus souvent, dans la complaisance avec laquelle se déploient le dénombrement et la considération des *mirabilia Dei*, matière par excellence, en Israël, de la « connaissance » (γνῶσις) et de la « contemplation » (sorte de θεωρία méditative, très différente de

(1) Sur la « bénédiction » impétratoire, qu'il ne faut pas confondre avec la « bénédiction » εὐχαριστία, voir en particulier *Nomb.*, VI, 22-27; *I Rois*, VIII, 57-61 comparé à 56; *Eccli.*, L, 23-24 comparé à 22.

la contemplation grecque, et jamais détachée de la durée où se meuvent les choses et les hommes : de là son épanchement spontané dans la forme littéraire d'une *anamnèse*) (1). Il conviendra de nous souvenir également de ce trait distinctif de la « bénédiction » lorsque nous aurons à dire un mot, plus loin, des rapports de l'εὐχαριστία chrétienne avec l'évangile (εὐαγγέλιον) et le baptême, et à préciser brièvement leur équilibre dans l'ensemble du culte nouveau.

Il me semble opportun de faire ici, en outre, une troisième remarque sur les rapports du geste, ou, d'une manière plus générale, de l'action cultuelle avec la « bénédiction » telle que nous l'avons décrite. Nous avons déjà noté au passage, à propos du serviteur d'Abraham, que sa « bénédiction » prolongeait un geste d' « adoration » (וַיִּקֹּד הָאִישׁ, וַיִּשְׁתַּחוּ ליהוה, *Gen.*, XXIV, 26) (2). Ce n'est qu'un indice. Mais ce serait, à coup sûr, une grave erreur de supposer que, dans l'antiquité juive, une « bénédiction » n'est jamais que pures paroles. Loin de là! Sans parler du « sacrifice de louange » (תּוֹדָה; *LXX* : θυσία αἰνέσεως; Aquila, εὐχαριστία), dont l'examen déborderait ici notre propos, il faut dire, au contraire, que la « bénédiction » ancienne s'est normalement accompagnée d'attitudes, de gestes et d'actions susceptibles de greffer leur symbolisme propre sur sa signification fondamentale. Ainsi en a-t-il été, en particulier, de la musique, sous toutes ses formes (3). Le récit de la purification du Temple, tel qu'on peut le lire à *II Macc.*, X, 1-7, suffirait d'ailleurs à nous avertir, s'il en était besoin, que, dans une atmosphère de « bénédiction », la musique n'était pas toujours seule mise à contribution comme accompagnement de la parole. En réalité, la « bénédiction », en certaines circonstances exceptionnelles tout au moins, pouvait assumer dans sa signification propre un cérémonial liturgique tout aussi complexe et étendu que celui de la fête des Tentes. De cela également il conviendra que nous nous souvenions lorsque nous aurons à apprécier, au passage, les rapports de l'εὐχαριστία chrétienne, comme genre littéraire, avec l'attitude, l'action et le geste, qu'au témoignage de Paul et des Synoptiques, l'exemple de Jésus lui a expressément liés.

Il ne me reste maintenant qu'une remarque à proposer avant de passer à ce qui est de l'intention principale de cette esquisse. Elle concerne le vocabulaire grec de la « bénédiction ». En dépit de l'atten-

(1) Voir, en particulier, *Ps.*, CIII-CIV, CVII, où l'on notera spécialement le v. 43; aussi *Néh.*, IX, 5-37 et, en général, les *Hodayoth* de Qumrân.

(2) Comp. *Eccli.*, L, 16-19 (hébr.).

(3) A cet égard, voir le *Ps.* CL, très caractéristique comme invitatoire à la « bénédiction », à la fois par sa composition et par sa situation dans le recueil.

tion, à mon avis, exagérée, qu'on a coutume d'accorder aux écrits de Philon sur ce point, nos témoins les plus sûrs demeurent ici les versions alexandrines de l'Ancien Testament et les quelques écrits grecs finalement incorporés au recueil des Septante. Or, on sait que les versions alexandrines, qui ont fait un sort à εὐλογέω-εὐλογία, ἐξομολογέομαι-ἐξομολόγησις, dans la transposition grecque du genre littéraire de la *berâkhâh* hébraïque, semblent s'être refusé à engager le couple εὐχαριστέω-εὐχαριστία dans la même opération. A-t-on senti que, dans la langue commune, ces deux derniers termes étaient trop compromis avec un sens différent pour ne pas risquer d'introduire, par la voie des traductions, une regrettable équivoque dans la conscience juive? Il serait difficile de l'affirmer. Mais on sait aussi que, peu à peu, εὐχαριστέω, avec son substantif εὐχαριστία, finit par prendre place à côté d'εὐλογέω-εὐλογία et d'ἐξομολογέομαι-ἐξομολόγησις dans le judaïsme d'expression grecque. De la position acquise par εὐχαριστέω-εὐχαριστία au cours des deux derniers siècles qui précédèrent l'évangile, quelques écrits comme *Judith* et *II Maccabées*, incorporés au recueil des Septante, témoignent encore assez aujourd'hui (1). Au temps de Jésus, εὐχαριστέω-εὐχαριστία avaient encore gagné du terrain, comme en fait foi l'alternance de plus en plus soutenue avec le couple εὐλογέω-εὐλογία. Or, il suffit, je crois, de faire attention, dans ce processus, à l'engagement du couple εὐχαριστέω-εὐχαριστία dans le genre littéraire de la « bénédiction » ancienne, pour comprendre qu'en se rapprochant des deux couples εὐλογέω-εὐλογία et ἐξομολογέομαι-ἐξομολόγησις, il en a revêtu tout le sens et toutes les implications.

Mais si cette observation est exacte, comme j'espère l'avoir assez montré ailleurs (2), la conséquence qu'il faut en tirer est claire. C'est que le sens du couple sémantique εὐχαριστέω-εὐχαριστία, chaque fois que, dans le judaïsme d'expression grecque, on le trouve engagé dans le genre littéraire de la « bénédiction » ancienne, doit être déterminé par celui des deux autres couples sémantiques εὐλογέω-εὐλογία et ἐξομολογέομαι-ἐξομολόγησις, et non inversement. On arrive ainsi à cette conclusion que, si le couple εὐχαριστέω-εὐχαριστία est l'héritier sémantique direct des couples εὐλογέω-εὐλογία et ἐξομολογέομαι-ἐξομολόγησις à l'intérieur du même genre littéraire de la « bénédiction », c'est tout le canevas psychologique usuel de

(1) Voir *Jud.*, VIII, 25-27; *II Macc.*, I, 11; X, 7.

(2) *La Didachè, Instructions des apôtres (Études bibliques)*, Paris, 1958; voir, dans le commentaire, le chapitre consacré à l' « eucharistie » de la *Didachè*.

reconnaissance et de gratitude (1) avec lequel on analyse, du point de vue théologique, les textes concernés, qu'il faut mettre dans l'ombre, pour faire passer au premier plan et en pleine lumière celui de l'admiration et de la joie qu'a éprouvées la conscience d'Israël devant les *mirabilia Dei*. Bref, le sens principal et premier du couple sémantique εὐχαριστέω-εὐχαριστία dont devraient partir les lexiques du Nouveau Testament, si leurs analyses étaient ici moins abstraites, ou moins indifférentes au genre littéraire, est, non pas « rendre grâce », ou « remercier », comme on le dit généralement, mais bien « bénir », au sens où l'avait entendu la tradition juive ancienne, avec toutes les implications que ce sens comportait dans les formes et le genre littéraire de la « bénédiction ».

***

C'est ici que la documentation « eucharistique » de premières générations chrétiennes s'offre à nous. Il ne saurait être question pour moi de l'analyser sous tous ses aspects. On me permettra de n'en retenir, comme il est naturel, que ce qui va le plus immédiatement à mon propos, c'est-à-dire, les quelques textes autour desquels il semble utile de poser le problème des formes littéraires (2).

Il ne sera peut-être pas superflu de dissiper d'abord une inquiétude préalable, dont pourraient inconsciemment se nourrir ensuite quelques objections. Il faut dire, en effet, avec la plus grande netteté, qu'en dépit de la longue carrière qu'il avait déjà fournie dans l'ordre de l'expression de la conscience religieuse d'Israël, le genre littéraire de la « bénédiction » (εὐλογία — ἐξομολόγησις — εὐχαριστία) était encore en pleine vie au temps de Jésus, comme en témoignent les usages et les créations mêmes de l'époque (3). Ajoutons, pour rassurer tout le monde d'un coup, que, dans le judaïsme tout au moins, l'an-

(1) Même si l'on a soin, par ailleurs, de pourvoir ce canevas psychologique d'un arrière-plan métaphysique : dépendance de toute créature par rapport à Dieu dans l'ordre de l'être, et « reconnaissance » d'une telle dépendance par l'homme.

(2) Je laisse ainsi de côté des textes comme le *Benedictus*, le *Magnificat* et les grandes doxologies de l'*Apocalypse*, dont il serait aisé de montrer la filiation par rapport à la « bénédiction » ancienne. Bien que ces textes relèvent, dans une certaine mesure, du genre littéraire de l'εὐχαριστία, il m'a paru opportun de les écarter en faveur de textes qui posaient des problèmes plus spécifiques. La longue « bénédiction » d'*Éph.*, I, 3-III, 21 mise à part, j'en dirais d'ailleurs autant des « bénédictions » (actions de grâce?) épistolaires de Paul, qui constituent un cas en partie spécial.

(3) On pensera ici, en particulier, au double usage de la récitation du *Shemonè 'esré* et de la *Birkat ha-mazon* et aux développements que ces deux formules déjà traditionnelles ont connus autour du Ier siècle de notre ère. On pensera aussi à tout l'arrière-fond d'usages encore très vigoureux que suppose, au siècle suivant, la codification du traité *Berakoth* de la *Mishna*. Il conviendrait de recueillir, ici également, le témoignage des *Hodayoth* de Qumrân, bien qu'elles appartiennent à une tradition en partie différente.

tique *berâkhâh* est demeurée vivante jusqu'à ce jour. La « bénédiction » s'est ainsi révélée, au cours des siècles, être l'une des formes littéraires les plus vivaces auxquelles la religion des patriarches, de Moïse et des prophètes ait donné naissance. Ce qu'il faut supposer, au départ, sur ce point, c'est donc une parfaite continuité, non seulement d'expression mais de conscience, de Jésus et de ses premiers disciples par rapport à la tradition plus ancienne. Il n'est guère pensable, au surplus, que la transposition en grec des formes littéraires consacrées par un usage aussi ferme, ait déjà comporté une altération sensible de leur signification fondamentale dans des communautés chrétiennes encore dominées par leur composante juive. Le risque d'altération n'apparaîtra justement, et l'altération ne se produira, en fait, qu'à partir du moment où les communautés issues de l'évangile commenceront à être dominées par les convertis de la gentilité.

C'est pourtant un fait : de Jésus lui-même la tradition évangélique n'a guère retenu, en propres termes, qu'une seule « bénédiction », ou une seule εὐχαριστία (1). Cette εὐχαριστία, qui est aussi bien une εὐλογία — ἐξομολόγησις, revêt la modalité originelle de la « bénédiction » spontanée, à double composante littéraire : « bénédiction » proprement dite et motif de cette « bénédiction », reflétant dans le présent une manifestation particulière des *mirabilia Dei*. Le texte en est trop connu pour que je m'attarde à l'analyser ici. Je me contente de le rappeler, d'après *Mt.*, XI, 25 s. : « Je te bénis, ἐξομολογοῦμαί σοι, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. » C'est la forme classique de la « bénédiction » spontanée, telle que nous la connaissons déjà. On notera seulement, à son propos, la persistance normale de la nuance de proclamation du nom divin contenue dans la « bénédiction », nuance soulignée, en grec à tout le moins, par ἐξομολογοῦμαι. Le motif de la « bénédiction », d'autre part, relève, comme on pouvait s'y attendre, des *mirabilia Dei* tels que Jésus les voit s'accomplir, à travers son action, dans la marche même de la proclamation du royaume. La « merveille », à ses yeux, c'est que, selon le bon plaisir du Père, l'annonce de la venue du règne de Dieu se soit frayé une voie dans le cœur des « petits », c'est-à-dire, des simples, des humbles et des « pauvres » (2).

(1) A l'exemple donné ci-dessous, ajouter *Jo.*, XI, 41 s., qui est néanmoins un peu à part « Père, je te bénis (plutôt que « je te rends grâce », interprété dans un canevas de gratitude) de ce que tu m'as exaucé. »

(2) A l'arrière-fond de l' « émerveillement » et de la « joie » (*Lc.*, XI, 21) de Jésus, il faut probablement restituer ici quelque chose comme la prophétie d'*Is.*, LXI, 1-2, sur la « bonne

Devant un aussi parfait exemple d'εὐχαριστία évangélique, comment ne pas se prendre à regretter que la tradition primitive ne se soit pas attachée à plus de souvenirs de cette qualité (1)? Mais on sait que la tradition la plus ancienne, sauf quelques aperçus autour du grand événement de la passion, garde le silence sur la prière de Jésus (*Mt.*, XXVI, 36-44 et par.; *Jo.*, XII, 27 s.). Tout au plus s'est-elle appliquée, ici ou là, à noter le fait au passage (*Lc.*, III, 21; V, 16; VI, 12; IX, 18, 28 s.; XI, 1). Mais nulle part, sans doute, l'obscurité dans laquelle nous sommes ainsi plongés ne nous paraît plus sensible qu'autour de l'εὐχαριστία.

Elle n'est cependant pas aussi désespérée qu'on pourrait le croire à première vue, si l'on veut bien se souvenir des lois générales du genre littéraire de l' εὐχαριστία, ou de la « bénédiction », telles qu'elles nous sont connues par ailleurs, sans parler de l'exemple de Jésus lui-même, tel que nous l'analysions il y a un instant. A l'occasion des multiplications de pains et de poissons (*Mt.*, XIV, 13-21 et par.; XV, 32-39 et par.; *Jo.*, VI, 1-13), tous les récits notent l'attitude et le geste de Jésus, et en particulier, son εὐλογία, ou εὐχαριστία (εὐλόγησεν : *Mt.*, XIV, 19; *Mc.*, VI, 41; VIII, 7; *Lc.*, IX, 16; εὐχαριστήσας : *Mt.*, XV, 36; *Mc.*, VIII, 6; *Jo.*, VI, 11). De cette εὐλογία-εὐχαριστία nous ignorerons toujours les termes précis. On a le plus souvent supposé qu'ils devaient reproduire, à peu de chose près, ceux de la « bénédiction » dont s'accompagnait d'ordinaire la « fraction du pain » dans la liturgie de table du judaïsme de l'époque. C'est possible. Mais, compte tenu de la conscience que Jésus avait de la venue du royaume de Dieu et des liens qui unissaient, dans son action, les « signes et les prodiges » à la parole, sans parler d'une relative, quoique certaine, fluidité des formules alors en usage, il est beaucoup plus vraisemblable de penser que l'anamnèse de son εὐχαριστία, en pareille circonstance tout au moins,

nouvelle » apportée aux « pauvres » (citée *Lc.*, IV, 18 s.). Le « bon plaisir » du Père apparaît-trait, en réalité, de la sorte comme une fidélité à ses promesses. Ce lien des *mirabilia* avec la fidélité de Dieu se retrouve d'ailleurs souvent dans le genre littéraire de la « bénédiction ». C'est l'une des constantes théologiques les plus remarquables des sentiments qui la sous-tendent. De là, autour de la « bénédiction » (εὐχαριστία), un climat naturel d'attention aux prophéties en tant qu'indices des desseins de Dieu et déclarations anticipées de ses faveurs (voir, à cet égard, l'admirable εὐχαριστία évangélique d'*Éph.*, I, 3-III, 21 : noter que le motif « eucharistique » de l'extension de l'évangile aux « pauvres » a fait ici place à celui de l'extension de l'évangile aux gentils, « merveille » par excellence parmi les hommes, mais, en Dieu, « mystère » (μυστήριον) d'une ampleur telle que les prophéties elles-mêmes n'avaient pu le porter, proprement, à la « connaissance » (γνῶσις) des premiers héritiers de la promesse.

(1) Voir cependant, de nouveau, *Jo.*, XI, 41 : πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου, au moment de la résurrection de Lazare, indice particulier de la « merveille » par excellence de la « vie » dans le IV^e^ évangile. XVII, 1-26 est spécial et rentre comme un cas particulier dans les rapports généraux de la tradition johannique avec la parole et l'action de Jésus.

aura ajouté une allusion aux « merveilles » accomplies par Dieu dans l'évangile au rappel coutumier des « merveilles » de la création. La mobilité littéraire de l'anamnèse était justement, dans la tradition de l'εὐχαριστία, ou de la « bénédiction », ce qui assurait l'adaptation constante de celle-ci à des circonstances variables, individuelles ou collectives. Du point de vue des formes, c'était, en somme, ce qui avait toujours fait, et faisait encore, l'extraordinaire vitalité du genre littéraire de la « bénédiction ». On conçoit mal, dans ces conditions, que Jésus se soit contenté de répéter, pour son εὐχαριστία, une formule d'anamnèse plus ou moins commune, indépendante de la « bonne nouvelle » de la venue du royaume de Dieu, au moment même où, par lui, comme signe de cette « bonne nouvelle », Dieu s'apprêtait à renouveler en faveur des foules les antiques « merveilles » qui avaient autrefois jeté un tel éclat de puissance, de fidélité et de bienveillance divines sur les marches du peuple au désert.

L'hypothèse contraire d'une véritable anamnèse « évangélique » permettrait, au surplus, de donner un sens parfaitement naturel à un important détail de la « fraction du pain » chez les disciples d'Emmaüs, après la résurrection. Le récit de Luc précise que c'est « à la fraction du pain » que les disciples reconnurent celui qu'ils avaient pris jusque-là pour un étranger (*Lc.*, XXIV, 35). Qu'est-ce à dire? L'élément distinctif par excellence d'une « fraction du pain », gestes et paroles, comme d'une εὐχαριστία en général, c'est son anamnèse (1). Tout ce qu'il suffirait de supposer, dès lors, pour expliquer que les disciples aient reconnu Jésus « à la fraction du pain » (ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου), c'est que, ainsi qu'il était naturel, ses anamnèses de « fraction du pain » aient comporté, de façon courante, au moins dans les derniers temps du ministère, une certaine teinte « évangélique » (2), évidemment distinctive, bien connue d'ailleurs de tous ceux qui l'avaient approché d'assez près pour être comptés parmi les disciples.

Au reste, on l'aura déjà soupçonné, c'est dans la même ligne d'observations et d'hypothèses que certaines difficultés tenaces me paraissent

(1) Ce fut certainement une erreur de chercher le caractère distinctif de la « fraction du pain » de Jésus dans le seul geste de la « fraction » proprement dite, ou dans l'attitude générale qui l'accompagnait. Tout est remis en place par l'attention au genre littéraire de l'εὐχαριστία, dont le point sensible est l'anamnèse.

(2) « Évangélique » : au sens limité et précis, défini ci-dessus, de « merveilles » accomplies par Dieu en Jésus (actes et paroles) pour l'instauration et le progrès du « règne » promis. Comp., à cet égard, la teinte « évangélique » du *Pater* par rapport à la prière juive contemporaine et sa valeur de signe distinctif dans la piété des disciples de Jésus (en ce sens, *Lc.*, XI, 1-4 surtout, et *Did.*, VIII, 2-3). Ceux-ci pouvaient se reconnaître au *Pater* comme Jésus lui-même, au moment de la « fraction du pain » d'Emmaüs, était devenu reconnaissable à l'anamnèse de son εὐχαριστία.

pouvoir être levées autour de l' « eucharistie » majeure (*Mt.*, XXVI, 26-29; *Mc.*, XIV, 22-25; *Lc.*, XXII, 19-20; *I Cor.*, XI, 23-25).

L'interprétation, ancienne et moderne, a toujours dirigé le meilleur sinon la totalité de son attention sur deux éléments des textes par lesquels les origines évangéliques de l'εὐχαριστία par excellence du culte chrétien nous sont d'abord connues. Le premier de ces éléments, — et de beaucoup celui qui a contribué davantage au développement d'une théologie « eucharistique », en Occident surtout, — a été, comme on sait, les paroles dont Jésus a accompagné la distribution du pain et la présentation de la coupe à ses disciples au soir de la dernière Pâque qu'il célébra avec eux. Le second de ces éléments, — auquel les modernes semblent s'être attachés encore plus que les anciens, — ne se trouve, en réalité, que dans les récits de Paul et de Luc : c'est ce qu'il est plus ou moins convenu d'appeler l' « ordre de réitération ».

Cette attention, ainsi distribuée, conservait-elle néanmoins aussi parfaitement qu'on paraît le supposer, l'équilibre interne de l'événement cultuel capital à l'intelligence duquel elle était censée conduire? On le voudrait bien. Mais il y a quelques sérieuses raisons d'en douter. D'abord, le fait que le nom liturgique par lequel le « repas du Seigneur » a finalement été désigné de préférence à tout autre, ait été emprunté à cet εὐχαριστήσας (— εὐλογήσας) des récits, en faveur duquel la réflexion ne paraît certes pas avoir consenti un effort proportionnel à celui qu'elle déployait, avec tant d'insistance, autour du « Ceci est mon corps, Ceci est mon sang » et du « Faites ceci en mémoire de moi ». Puis, cet autre fait, à peine moins significatif, du lien liturgique particulièrement étroit que l' « eucharistie » a très tôt noué avec le jour de la résurrection (« jour du Seigneur ») de préférence, soit à la nuit où Jésus fut arrêté, soit au jour où il est mort sur la croix. Est-il bien vraisemblable, en outre, que le τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, de quelque manière qu'il se soit présenté à l'origine, doive être aussi largement dissocié qu'on l'implique d'ordinaire, de l'attitude, de l'action et des paroles initiales par lesquelles Jésus voulut mettre la fraction du pain, sa distribution et la présentation de la coupe au cercle des disciples, en relation avec le dessein de Dieu? Or, puisque, du point de vue des formes littéraires, nous sommes ici dans une εὐχαριστία, il est clair qu'en réalité cette relation s'établissait en premier lieu, dans sa pensée, par un εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, ou son équivalent (« bénédiction » initiale), suivi du développement d'un motif, ou d'une anamnèse, appropriée. Là est le point fondamental.

On voit bien, cependant, ce qui a modifié l'équilibre interne de l'attention dont les interprètes ont entouré ces récits. C'est d'abord

que, si nous possédons à peu de chose près les paroles dont furent accompagnés les gestes par lesquels Jésus rompit le pain, le distribua, puis présenta la coupe à ses disciples, nous ignorons les termes dans lesquels il fit l'εὐχαριστία initiale. Le silence de la tradition évangélique, sur ce point, n'eût causé, du reste, qu'un moindre dommage si, assez tôt, les formes consacrées du genre littéraire de l'εὐχαριστία et leur signification propre ne s'étaient elles-mêmes plus ou moins obscurcies dans la pratique liturgique de l'église ancienne. Ce double facteur négatif a certainement pesé d'un poids très lourd sur la réflexion théologique postérieure telle qu'elle s'est développée autour de l' « eucharistie ».

Mais, en soi à tout le moins, la situation ainsi créée n'était certes pas à tous égards sans issue. La restauration des formes littéraires anciennes de l'εὐχαριστία, de leur ordonnance intérieure et de leur signification exacte demeurait toujours possible. Il me semble que nous pouvons maintenant commencer à nous rendre compte du bénéfice qu'une telle restauration pouvait apporter. Paraîtrai-je trop optimiste si je dis qu'elle nous permet d'ores et déjà de mieux comprendre les liens qui devaient unir primitivement le τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν de Paul et de Luc à l'εὐχαριστία ?

Toute εὐχαριστία cultuelle comprenait alors une anamnèse. C'était de son essence, si bien que son existence même était impensable sans elle. Or, nous savons, d'autre part, que l'objet propre de l'anamnèse, dans le genre littéraire de l'εὐχαριστία ancienne, comme d'ailleurs du motif plus simple de la « bénédiction » spontanée, était les *mirabilia Dei*, comme tels. Qu'est-ce qui reste à supposer, dès lors, dans le cas particulier de l'εὐχαριστία que Jésus laissa à ses disciples au soir de sa dernière Pâque avec eux? Simplement ceci, que l'anamnèse de cette εὐχαριστία, suivant les lois du genre et l'usage même de Jésus tel que nous avons déjà pu l'apercevoir par ailleurs, ait été une anamnèse proprement « évangélique », c'est-à-dire, une ultime et plénière « proclamation » (ἐξομολόγησις), en « louange » (εὐλογία) admirative et joyeuse, des « merveilles » que Dieu avait accomplies en Jésus, messie, tout au long du déroulement de l' « évangile », et plus spécialement, de la « merveille » par excellence qui était sur le point de le couronner, celle de la mort de Jésus déjà dépassée, par anticipation d'espérance et de certitude, dans la gloire de la résurrection (1). C'est en ce sens profond que, sur les lèvres,

(1) Comp. le motif de l'εὐχαριστία *anticipatrice* prononcée par Jésus avant de ressusciter Lazare : πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου (à l'aoriste!) (*Jo.*, XI, 41; voir, au verset suivant, la réapparition de la valeur d'ἐξομολόγησις de l'εὐχαριστία). Comp. également

ou en tout cas, dans la pensée de Jésus, une invitation à perpétuer les gestes du pain et du vin devait nécessairement être du même coup une invitation à le faire « en mémoire de lui » (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν) (1). L'élément distinctif de toute εὐχαριστία étant son motif, ou son anamnèse, il était simplement normal qu'à l'intérieur de l'évangile, et à vrai dire, à son sommet, l'anamnèse de l'εὐχαριστία laissée par Jésus à ses disciples fût elle-même proprement « évangélique ». Bref, de la part de Jésus, inviter les siens à reprendre son εὐχαριστία, c'était équivalemment, à l'intérieur de l'évangile, tenter d'éveiller pour toujours leur intelligence à l'ordre de valeurs décisif de sa mort et de sa résurrection, et c'était aussi bien tenter de lier, à travers l'ἐξομολόγησις que comporte toute anamnèse, leur foi et leur espérance à ce qu'il savait être, dans le bienveillant dessein de la puissance du Père, l'achèvement, la consommation et la plénitude de la « bonne nouvelle » (2).

les sentiments d'admiration pour les desseins de Dieu et de joie profonde de leur accomplissement qui sous-tendent les derniers entretiens de Jésus avec ses disciples dans le IV^e^ évangile, surtout la prière finale, très proche, en fait, des formes littéraires de l'εὐχαριστία (*Jo.*, XIII-XVII).

(1) Plus que partout ailleurs, il importe de ne pas dissocier ici l'anamnèse *littéraire*, telle qu'elle vient d'être définie, de la reprise (ayant elle aussi valeur d'anamnèse) des *gestes* mêmes de Jésus, car il est bien certain que formes littéraires et gestes (ceux-ci accompagnés plus immédiatement, au surplus, de leurs propres paroles) ont dès l'origine composé *ensemble* l'unique « eucharistie ». Déjà symboliques en eux-mêmes, et donc, déjà chargés, dans cette mesure, d'une certaine expression du mystère évangélique de la mort et de la résurrection de Jésus, c'est cependant des formes littéraires de l'εὐχαριστία, et spécialement de son anamnèse, que les gestes, comme il était naturel, ont dû recevoir, en définitive, la précision et la plénitude de leur signification « eucharistique ». Si l'on veut, ce que Jésus a laissé à ses disciples, au soir de sa dernière Pâque, ce ne sont pas seulement des gestes de fraction et de distribution du pain, d'une part, et de présentation d'une coupe, d'autre part, gestes accompagnés de quelques brèves paroles destinées à leur donner leur sens le plus immédiat (« Ceci est mon corps..., Ceci est mon sang... »), mais [une εὐχαριστία complète, suivant la tradition du genre, dont les formes littéraires, plus amples et plus souples, plus riches aussi en virtualités cultuelles, enveloppaient tout le reste, gestes compris, dans leur propre signification. Sans cette hypothèse, que d'ailleurs imposent, outre une indication très claire des récits (εὐχαριστήσας, εὐλογήσας), les lois du genre littéraire de l'εὐχαριστία cultuelle, il est impossible d'expliquer le développement ultérieur de la liturgie « eucharistique », à quelque point de son évolution qu'on veuille la saisir dans l'antiquité (voir la remarque faite ci-dessus au sujet du rapport des paroles et de leur accompagnement éventuel en actions, gestes et attitudes, dans la tradition de la « bénédiction » juive ancienne, p. 382).

(2) Par les événements *uniques* de la mort et de la résurrection de Jésus, l'évangile entrait dans l'obscure et profonde durée qui, bien au delà de sa représentation en paroles (*Rom.*, I, 16), le rend encore *présent* parmi nous. Corrélativement, ne pouvait-on pas comprendre dès le début, dans cette perspective, que l' « eucharistie », indissolublement liée à ce point de l'évangile par où il accédait à la durée propre aux choses du royaume de Dieu, assurait, elle aussi, de fait, et à sa manière, une véritable « présence » de Jésus parmi les siens? « Présence » mystérieuse, incomparablement plus actualisée que celle des prophéties et des figures anciennes, certes, sans être égale encore, néanmoins, à celle qui doit suivre le retour effectif du Seigneur. « Présence » intermédiaire, si l'on veut, qui n'est plus prophétique, parce que la prophétie, en tant que moment du dessein de Dieu, est dépassée, mais qui n'est pas encore eschatologique, au sens strict, parce que celui dont nous attendons le retour dans l'espérance de l'évangile n'est pas encore « venu » (*I Cor.*, XI, 26). « Présence »

Cette interprétation suggère d'elle-même, il me semble, deux remarques plus particulières, que je présenterai d'ailleurs brièvement avant de passer à un texte de Paul, de notre point de vue très significatif. Les liens naturels de l'anamnèse et de l' « évangile » au cœur même de l'εὐχαριστία, si nous n'avons pas failli à les décrire correctement, mettent en effet en pleine lumière, non seulement l'indissolubilité de fait du κήρυγμα évangélique et de l'εὐχαριστία chrétienne, mais l'équilibre idéal des relations que doivent conserver, dans l'ensemble de l'action pastorale, de la vie et du culte chrétiens, le κήρυγμα évangélique, le baptême et l'εὐχαριστία : le κήρυγμα comme appel à une espérance et à une foi en l'ordre de « merveilles » toutes bienveillantes accomplies par Dieu en Jésus; le baptême, comme entrée effective dans cet ordre des « merveilles » de l' « évangile », véritable plénitude des « merveilles » de la création et des « merveilles » préfiguratrices dont s'est accompagnée toute l'histoire humaine antérieure, et spécialement, celle de la descendance d'Abraham; l'εὐχαριστία, comme achèvement en louange admirative et joyeuse, moyennant un pardon gratuitement reçu, de la foi et de l'espérance de l' « évangile », dans les individus et la communauté, « jusqu'à ce que (le Seigneur) vienne ».

Dans cette perspective, — et ce sera ma seconde remarque, — on aperçoit du même coup, me semble-t-il, quel a pu être, dans la pensée de Jésus et de ses premiers disciples, l'équilibre intérieur de l'εὐχαριστία comme « sacrifice de louange » et comme sacrifice d'expiation, destinée à mettre fin, le jour venu, à toutes les ébauches sacrificielles antérieures. A cet égard, il faudrait dire avant tout que l'εὐχαριστία ne fait que refléter, très exactement, l'équilibre général de l'événement évangélique lui-même. Au cours de son action publique, et avant de donner sa propre vie, Jésus n'avait pas fait que remettre les péchés, et lorsqu'il lui était arrivé de le faire, on se rappellera qu'il l'avait fait avec une gratuité et une autorité qui paraissaient justement « merveilleuses » à ceux qui croyaient que Dieu accomplissait en lui son dessein de bienveillance à l'égard des hommes (1). Ainsi, dans la

analogue, au fond, à celle qui assure depuis l'origine le développement du dessein de Dieu dans l'épaisseur la plus cachée de l'histoire humaine. C'est une telle durée, au surplus, que sans doute présupposait, dans l'ordre de l'expression littéraire, l'anamnèse « eucharistique », en tant qu'elle était rappel du passé, et c'est une telle présence aussi qu'elle évoquait, lorsqu'elle proclamait l'émergence actuelle de ce qui avait eu lieu « une fois pour toutes » (*Hébr.*, VII, 27).

(1) A ce propos, on prendra garde à la coïncidence, dans la tradition synoptique, de la première rémission des péchés et de l'une des plus éclatantes guérisons dont on avait conservé le souvenir. Il n'en est que plus intéressant de noter, après cela, l'accord de cette même tradition à souligner l'attitude « extatique »(ἔκστασις, *Lc.*) d'émerveillement et de louange des

« bonne nouvelle », était-ce la « merveille » de l'accomplissement du dessein de Dieu qui demeurait toujours première. Quand on pense ensuite à ce que furent les liens originels de l'εὐχαριστία avec l' « évangile » (εὐαγγέλιον), on comprend sans peine que l'εὐχαριστία ait dû paraître alors, en premier lieu et par-dessus tout, très exactement ce que suggère le nom qui lui est resté : un « sacrifice de louange », une θυσία αἰνέσεως, ou, comme s'exprimera plus tard la traduction d'Aquila, une εὐχαριστία (ainsi, par exemple, *Ps.*, L, 14), le plus beau « fruit des lèvres » (καρπὸν χειλέων) proclamant le « nom de Dieu » dans les « merveilles » par excellence de l' « évangile » : la mort et la résurrection de Jésus, Christ et Seigneur (1). Mais, dans une εὐχαριστία ainsi conçue, la rémission gratuite des fautes, grâce au corps du Seigneur « livré » et à son sang « répandu » pour la multitude humaine, est évidemment elle-même regardée comme une « merveille » pour laquelle il convient que s'élève une juste louange. A ce moment, l'unité interne de l'εὐχαριστία semble aussi étroite qu'elle est harmonieuse. En définitive, tout, du côté de l'homme, gratitude comprise, se résout dans une louange admirative et joyeuse, comme, du côté de Dieu, tout revient à ce bienveillant dessein qu'il a manifesté en Jésus dans la « bonne nouvelle ». Aussi bien est-ce une telle

témoins, de ceux-là du moins pour qui le prodige avait été une occasion de croire et d'espérer : καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν, καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον (*Lc.*, V, 26; équivalemment, *Mt.*, IX, 8 et *Mc.*, II, 12). Ce sont les sentiments de fond de l'εὐχαριστία : magnifique et candide préfiguration de la manière dont la merveille de la rémission des péchés grâce à la mort de Jésus et la merveille concomitante de cette même mort dépassée dans la résurrection, comme couronnement de l'évangile, devaient composer *ensemble* l'équilibre de la grande εὐχαριστία! Dans le même sens, voir le ton enthousiaste, et foncièrement « eucharistique », sur lequel Paul parle si volontiers de notre « rédemption » gratuite en Jésus : en particulier, *Rom.*, III, 21-26; V, 1-11, etc.; mais surtout peut-être *Éph.*, I, 4-8, dans l'anamnèse, justement, d'une véritable εὐχαριστία; aussi II, 4-10, dans la reprise de l'anamnèse, après la προσευχή de I, 15-23.

(1) Sur l'idée de « sacrifice de louange » en rapport avec le genre littéraire de l'εὐχαριστία, on se souviendra de cette formule très significative de *Hébr.*, XIII, 15 : δι'αὐτοῦ (le Christ) οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ'ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (comp. ce que nous avons dit des rapports constants de l'ἐξομολόγησις et de l'εὐχαριστία, proclamation du nom divin). Dans le même sens, mais avec une incidence plus directe sur l' « eucharistie » majeure, *Did.*, XIV, 1-3 : « Le jour du Seigneur, assemblez-vous pour la fraction du pain et l'eucharistie, après avoir d'abord confessé vos péchés pour que votre sacrifice (θυσία) soit pur. Mais que celui qui a un différend avec son compagnon ne se joigne pas à votre assemblée avant de s'être réconcilié, afin que votre sacrifice (θυσία) n'en souffre pas de souillure. Ce sacrifice est bien, en effet, celui dont a parlé le Seigneur : Qu'en tout lieu et en tout temps on m'offre un sacrifice (θυσίαν) pur, car je suis un grand roi (βασιλεὺς μέγας : noter cette idée de la grandeur divine manifestée parmi les hommes et à leur niveau, — idée essentielle au sentiment d'admiration qui soulève l'εὐχαριστία), dit le Seigneur, et merveilleux est mon nom chez les nations (καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσι : noter de nouveau, par delà la citation de *Mal.*, I, 11, 14, chez l'auteur de la *Didaché*, la conscience des « merveilles » qui s'attachent au « nom » divin et l'intention évidente d'une allusion à la valeur de proclamation du « nom » de Dieu que comporte l' « eucharistie »; comp. *I Cor.*, XI, 26, sur la « proclamation » de la « mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne ») ».

intelligence de l'équilibre intérieur de l'εὐχαριστία par rapport à l' « évangile » qui semble, pour une part, avoir amené spontanément, dès la première génération, le transfert liturgique de sa célébration de la nuit où Jésus fut livré à celle qui avait vu sa sortie triomphale du tombeau.

Je ne puis omettre d'ajouter ici un mot, d'autre part, au sujet d'un texte de Paul dont les implications véritables ne paraissent pas avoir été généralement saisies. La difficulté, pour l'essentiel, ressortit au problème général des formes littéraires de l'εὐχαριστία. Dans son instruction (διδαχή) sur l' « eucharistie », *I Cor.*, XI, 26, Paul écrit : « Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ ». Comment comprendre une telle « proclamation » (καταγγέλλω) ? Les prudents, parmi les interprètes, ont le plus souvent préféré demeurer dans le vague. Ceux qui se sont risqués à des suggestions précises, voudraient que nous pensions à une véritable « prédication », dont se serait accompagnée la célébration eucharistique à Corinthe. En réalité, on voit tout de suite ce dont il s'agit, dans la pensée de Paul, dès qu'on se réfère à la valeur de « proclamation » du nom de Dieu incluse dans l'εὐχαριστία évangélique aussi bien que dans la « bénédiction » ancienne. Par le côté où elle est ἐξομολόγησις, l'εὐχαριστία laissée par Jésus à ses disciples ne peut être, en effet, qu'une « proclamation » de la « mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne ». C'est l'objet principal de son anamnèse. On notera, cependant, pour tenir toutes choses en équilibre, que la mort ainsi « proclamée » dans l'εὐχαριστία, paroles et gestes, n'est pas seulement la mort de Jésus, mais la « mort du Seigneur » (τὸν θάνατον τοῦ κυρίου), ce qui implique évidemment, au delà de la mort, la résurrection. Cette implication de la résurrection dans l'anamnèse de la « mort du Seigneur » (*mirabilia Dei* par excellence de l'évangile) permet seule, du reste, d'ouvrir de façon normale, dans le prolongement de l'εὐχαριστία, une perspective d'espérance dernière, pour la communauté assemblée, « jusqu'à ce qu'il vienne ».

La dernière pièce au sujet de laquelle je voudrais proposer quelques observations, dans l'ensemble du dossier de l'εὐχαριστία chrétienne au Ier siècle, nous est fournie par la *Didachè*. La littérature qui s'est développée depuis bientôt soixante-quinze ans autour de ses chapitres IX-X et de son chapitre XIV, est considérable. Je n'ai pas à entrer ici, heureusement, dans la discussion des hypothèses émises pour expliquer ces textes. Il est remarquable, cependant, que dans ce

flot critique les observations valables sur le genre littéraire de l'εὐχαριστία de la *Didachè* comptent à peine pour quelques gouttes. On a parlé, plus ou moins au petit bonheur, de « fragments d'hymnes christologiques », de « prières eucharistiques », de « prières d'action de grâce », de « prières de table », de « prières d'agape » ou de « fraction du pain », de « prières de consécration » et de « communion », et récemment encore, de « prières pendant la messe » à l'usage des fidèles.

Je ne puis, pour ma part, que rapporter ici brièvement les principales conclusions auxquelles je suis arrivé. Les chapitres IX-X de la *Didachè* sont, pour l'essentiel, une instruction (διδαχή) sur la « fraction du pain », celle-ci étant, à mes yeux, distincte, et de l' « eucharistie » majeure, et de l' « agape » qui se développera plus tard dans les communautés issues de la gentilité. Cette « fraction du pain », je l'appelle « eucharistie » mineure (1). L'instruction de la *Didachè* qui la concerne, comporte, du reste, à la fin (X, 6), un court rituel de transition de l' « eucharistie » mineure à l' « eucharistie » majeure, marquant par là à la fois leur distinction liturgique et leurs rapports mutuels. Enfin, tel qu'il a été incorporé au recueil d'instructions de la *Didachè*, le rituel de la « fraction du pain » me paraît être d'origine palestinienne, sinon de l'église-mère de Jérusalem même, et d'un temps qui ne doit pas être de beaucoup postérieur au milieu du Ier siècle.

Mais ce qui m'intéresse en ce moment ici, ce sont les formes littéraires de cette « eucharistie » mineure. Or, il suffit, je crois, de lire les textes concernés dans le prolongement des remarques qui viennent

(1) « Eucharistie » : c'est le terme employé par la *Didachè*, tout à fait précis : περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτω εὐχαριστήσατε(IX, 1; comp. IX, 2, 3, 5; X, 1, 2, 3, 4, 7). Il importe de le conserver, si l'on veut éviter la confusion. Dans la conscience de ceux à qui nous devons ces textes, une « fraction du pain » est une « eucharistie », εὐχαριστία, comme, du point de vue des formes littéraires engagées dans le rite, les « bénédictions » prononcées sont des « eucharisties», εὐχαριστίαι (X, 7 : τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν). La grande « eucharistie » que Jésus a liée à sa dernière Pâque a tellement tiré à elle, dans notre pensée, le sens du terme que nous éprouvons une gêne obscure, semble-t-il, à lui donner maintenant un sens plus étendu. Ce fut pourtant l'usage ancien. Il ne faut donc pas contredistinguer « fraction du pain » et « eucharistie » pascale comme si la « fraction du pain » n'avait pas elle-même été une véritable « eucharistie ». Tout est clair, en revanche, et l'on a chance de rejoindre la conscience primitive, si l'on parle d' « eucharistie » majeure et mineure. Il se peut, du reste, qu'en réalité l'«eucharistie» mineure de la « fraction du pain » ait d'abord voulu simplement, et spontanément, perpétuer un usage des repas ordinaires que Jésus prenait avec ses disciples, tout au moins à partir d'un certain moment de son ministère, comme l' « eucharistie » majeure perpétuait, en fait, le rite qui avait distingué sa dernière Pâque. Par là s'expliquerait de façon très simple l'union ancienne de la « fraction du pain », « eucharistie » mineure, et de l' « eucharistie » pascale, « eucharistie » majeure, en même temps que la culmination cultuelle de la première dans la seconde (en ce sens, *Did.*, X, 6, qui est un rituel de transition de l' « eucharistie » mineure, véritable repas, à l' « eucharistie » majeure, d'un caractère cultuel beaucoup plus accusé; aussi XIV, 1-3; probablement dans le même sens encore, *Act.*, XX, 7-12).

d'être faites sur le genre littéraire de l'εὐχαριστία pour s'y reconnaître sans erreur possible. La « fraction du pain » de la *Didachè* comporte une double « bénédiction » avant et après le repas, suivie de part et d'autre par une « prière » (προσευχή). Ces « bénédictions » sont coulées dans les formes les plus pures et les plus classiques de l'εὐχαριστία contemporaine : « bénédiction » proprement dite, anamnèse et doxologie (1). Quant à l'objet des anamnèses, il est exactement celui que nous pouvions attendre : ce que le Père a accompli de « merveilleux », comme tel, « par Jésus » (διὰ Ἰησοῦ), en faveur de ceux qui croient. Ainsi, en général, les anamnèses de la « fraction du pain » paraissent-elles, dans la *Didachè*, refléter la conscience commune de la « vie » désormais espérée dans la résurrection de Jésus (2). Ce sont donc, au fond, de façon plus ou moins directe, des anamnèses de la résurrection : ce qui, au point où nous en sommes, n'est pas pour nous étonner. Il n'y a plus là, pour nous, beaucoup de nouveau.

Il y a pourtant un trait caractéristique de la « fraction du pain » de la *Didachè* sur lequel il est important d'attirer l'attention. On se souvient, en effet, que, dans l'ordonnance générale du rite, les « bénédictions », ou εὐχαριστίαι (IX, 2-3; X, 2-4), sont suivies, avant et après le repas, d'une « prière » proprement dite, προσευχή (IX, 4; X, 5). C'est ce dont la critique, à mon avis, n'a pas assez tenu compte. Elle a constamment été portée à confondre les προσευχαί avec les εὐχαριστίαι, ou plus précisément, à ramener les εὐχαριστίαι aux προσευχαί, comme en témoignent avec surabondance les catégories littéraires suivant lesquelles on a analysé ces textes (« *prières* eucharistiques », etc.). Il importe, au contraire, de distinguer ici les formes avec soin. C'est le seul moyen d'apercevoir ensuite, du point de vue du fond, leurs rapports mutuels et leurs significations propres. On voit ainsi que la προσευχή se subordonne à l'εὐχαριστία, et non inversement, comme la plupart semblent avoir tendance à le croire (3).

(1) Est-il encore nécessaire de préciser qu'il ne s'agit pas de « bénédictions » *du* repas, au sens où nous serions portés à l'entendre aujourd'hui (sens impétratoire, en tendance vers l'exorcisme)? Que signifierait alors une « bénédiction » *après* le repas, taillée sur le même modèle et obéissant au même mouvement intérieur profond que la « bénédiction » qui le précède?

(2) Par où elles rejoignent ce qui devait faire l'objet dernier de l'anamnèse de l' « eucharistie » majeure (pascale!); voir de nouveau *I Cor.*, XI, 26, ci-dessus; également *Jo.*, VI, 26-58, avec son insistance si remarquable sur la « vie » et la « résurrection ».

(3) Même relation de la προσευχή à l'εὐχαριστία chez Paul : μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν (*Phil.*, IV, 6); πάντοτε χαίρετε, ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε (*Col.*, IV, 2; comp. *Act.*, XVI, 25, Paul et Silas, en prison, προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν).) Toujours dans le même sens, on observera également l'alternance de l'εὐχαριστία et de la προσευχή, avec la subordination de celle-ci à celle-là, dans la grande εὐχαριστία évangélique de *Éph.*, I, 3-III, 21. L'anamnèse « eucharistique » s'interrompt deux fois (I, 17-22 et III, 14-19) pour laisser libre cours à l'élan d'espérance de la προσευχή.

Une telle subordination est d'ailleurs corrélative, dans la conscience chrétienne aussi bien que dans la conscience juive, à l'ordre interne de l'espérance : les *mirabilia* du passé, prolongés dans le présent (objet global des anamnèses « eucharistiques »), appuient l'élan de l'espérance vers ce qui reste à attendre, dans le même ordre de choses, pour l'avenir eschatologique, de la bienveillante puissance et de la fidélité de Dieu (objet de la προσευχή, consécutive à l'εὐχαριστία). De là, dans la « fraction du pain » de la *Didachè*, cette admirable « prière » pour le rassemblement de l'église, sanctifiée, dans le royaume que le Père lui a préparé en Jésus.

***

On pourrait être tenté d'entrer ici plus avant dans les implications des résultats de cette brève analyse de l'origine et du développement de la « bénédiction » juive ancienne, de l'héritage de formes littéraires que celle-ci a légué, le moment venu, à l'εὐχαριστία chrétienne, et des significations spirituelles fondamentales qui se sont si tenacement attachées à ces formes au cours de leur longue histoire. On ne cachera pas, cependant, que ces implications paraissent importantes. Elles dessinent les principaux traits d'une certaine conscience religieuse; elles précisent, au delà de cette conscience, un certain style cultuel. Vivrons-nous en premier lieu d'admiration, ou de gratitude; dans l'élan théologal, ou le repliement anthropocentrique? Il n'est pas interdit de penser, sans doute, qu'un jour ou l'autre des choix conscients, dont la portée serait immense, devront s'opérer à ce propos. A moins qu'on ne préfère en remettre toute la décision aux aveugles pesanteurs auxquelles obéit le subconscient, individuel et collectif, ce qui ne ferait honneur ni à la clairvoyance théologique ni à la sollicitude pastorale.

Mais je m'arrête sur cette observation. En guise de conclusion, je voudrais plutôt ouvrir une perspective sur des recherches nouvelles. C'est, semble-t-il, une loi des genres littéraires qu'ils sont d'autant plus stables, dans un groupe humain donné, qu'ils répondent, dans l'ordre de l'expression, à un état de conscience plus élémentaire et

A propos de ce passage de l'εὐχαριστία à la προσευχή, voir de nouveau *I Rois*, VIII, 15-21, 23-24 et VIII, 25-53 respectivement; aussi, dans la même circonstance, VIII, 56 (« bénédiction »- εὐχαριστία) et VIII, 57-61 (« bénédiction »- προσευχή), avec les réflexions proposées ci-dessus autour de ces textes. Il ne sera peut-être pas inutile de préciser, enfin, que le recueil de « bénédictions » trouvé à Qumrân I appartient tout entier au genre secondaire de la « bénédiction »- προσευχή : c'est, si l'on veut, comme *I Rois*, VIII, 57-61, découronné de VIII, 56 (cf. BARTHÉLEMY-MILIK, *Qumran Cave I, DJD*, 1, Oxford, 1955, n. 28 *b*, pp. 118-120); voir aussi *Nomb.*, VI, 22-27; *Eccli.*, L, 22-24 (hébr.).

plus profond de ce groupe; et corrélativement, c'est aussi une loi qu'ils sont d'autant moins transférables d'un groupe humain à un autre, qu'ils se sont liés d'une manière plus spécifique, au cours de leur histoire, à un certain état de conscience du groupe où ils sont nés et où ils ont prospéré. En cela, les genres littéraires, formes plus ou moins différenciées d'expression, se comportent tout autrement que les « archétypes » de la psychologie jungienne, par exemple, qui sont des formes tout à fait indifférenciées et communes, liées à un plus bas niveau de l'inconscient, bien qu'il y ait sans doute des uns aux autres un bon nombre de continuités et de communications.

Il arrive, cependant, qu'à la suite de divers accidents historiques, des genres littéraires traversent la frontière de leur habitat original. Dans cette migration, et dans l'implantation psychologique nouvelle qu'elle entraîne, se trouve justement pour eux à la fois le péril et la chance d'une nouvelle fortune. Traversant la frontière de leur patrie psychologique, emporteront-ils avec eux l'héritage de significations et de valeurs humaines qui avaient été jusque-là leur raison d'être et leur destination fonctionnelle? Ou, au contraire, laisseront-ils derrière eux une partie plus ou moins importante de cet héritage, quitte à la remplacer éventuellement, dans leur patrie d'adoption, par des significations et des valeurs nouvelles? Tout est là.

Or, telle fut la situation faite au genre littéraire de l'εὐχαριστία juive lorsque, par suite de la séparation de plus en plus totale de l'église et de la synagogue, vers la fin du Ier siècle, cette εὐχαριστία s'est trouvée psychologiquement implantée dans une église composée d'une manière de plus en plus exclusive de convertis de la gentilité. L'εὐχαριστία avait été, pendant des siècles, le genre littéraire le plus spécifique peut-être de la conscience religieuse d'Israël. Qu'allait-elle devenir après son implantation dans un groupement humain issu, pour la plus grande part, du paganisme gréco-romain de l'époque? De ce point de vue, ce n'est pas la même chose, en effet, d'être arrivé à la foi en la création et au salut *avant la parole*, et d'y être arrivé, après coup, *grâce à la parole* dans laquelle, entre-temps, cette foi s'était exprimée, ou, pour reprendre les termes pauliniens, ce n'est pas la même chose d'être l'olivier franc et d'être le sauvageon greffé sur l'olivier franc.

De fait, les conséquences de l'implantation psychologique de l'εὐχαριστία ancienne dans une église désormais composée d'éléments humains reçus à peu près exclusivement de la gentilité deviennent observables dès le IIe siècle. Au début du IIIe, où l'on peut dater la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte, on s'aperçoit que les choses

avaient marché rapidement. En gros, ce qui avait dès lors commencé à se produire, c'est une sorte de rupture et de dissociation interne des formes littéraires de l'antique εὐχαριστία, accompagnées de modifications corrélatives dans l'équilibre des significations et des valeurs au service desquelles l'εὐχαριστία avait été mise spontanément dans son milieu originel. Ainsi la « bénédiction » proprement dite inclina-t-elle progressivement vers l' « action de grâce » et se donna-t-elle peu à peu tout un accompagnement de formes littéraires inspirées par une dominante psychologique et cultuelle de gratitude, aux dépens de l'émerveillement et de la joie plus théologale dont elle avait surtout vécu jusque-là. Du même coup, les liens fonctionnels de l'anamnèse à la « bénédiction », au cœur de l'εὐχαριστία, tendaient à se relâcher, pour évoquer d'ailleurs de moins en moins des *mirabilia Dei*, comme tels, et de plus en plus des « bienfaits » reçus de Dieu *(beneficia, dona Dei)*. Au bout de quelques siècles, la « préface » romaine, qui conserve pourtant, en Occident, jusque dans son nom, le souvenir de la valeur d'ἐξομολόγησις, ou de proclamation du nom de Dieu, de l'antique εὐχαριστία, pourra même perdre ici ou là toute trace d'anamnèse sans que personne, semble-t-il, ne trouve beaucoup à s'étonner d'une telle absence. Grâce à une attache verbale (« Faites ceci en mémoire de moi », εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν), le nom d'anamnèse prendra un jour, en revanche, le sens étroit et plus ou moins désarticulé que nous lui connaissons aujourd'hui. Dans ces conditions, comment la doxologie, dont la fonction littéraire originelle était de répondre à la « bénédiction » initiale par mode d'inclusion, n'aurait-elle pas vu à son tour son sens et sa portée s'obscurcir? Si la « préface » n'est plus qu'un prologue solennel au canon (1), est-il étonnant que la valeur cultuelle de la doxologie (doublée et devancée d'ailleurs, d'une certaine façon, par le *Sanctus*), ne puisse plus que très difficilement conserver, en pratique, son articulation à l'anamnèse et à la « bénédiction » initiale?

Cette profonde dissociation et dispersion des formes, avec ses modifications corrélatives de significations et de valeurs cultuelles, s'est accompagnée, d'autre part, comme il était presque inévitable, d'une sorte de phénomène compensateur. Ce fut l'envahissement progressif de l'εὐχαριστία par la προσευχή, au point que l'ancienne et très importante subordination cultuelle de celle-ci à celle-là ne risquait pas peu d'en être renversée. Au reste, la naissance et le développement de ce que nous appelons maintenant l' « épiclèse » ne sont que l'un des

(1) Lui-même plus ou moins réduit, comme on sait, aux paroles consécratoires pour son sens proprement « eucharistique ».

épisodes particuliers de l'impressionnante montée de la προσευχή dans l'équilibre général des valeurs de l'εὐχαριστία, comme on peut déjà l'apercevoir par la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte (1).

Mais il y aurait sur tout cela encore beaucoup à dire. Je dois laisser à d'autres cette lourde tâche, ou du moins la remettre à plus tard. Peut-être, cependant, ces simples suggestions seront-elles utiles à quelques-uns.

Ottawa. Jean-Paul Audet, O. P.

(1) *Trad. apost.*, IV.

CHRONIQUE ARCHÉOLOGIQUE

(Suite) (1)

Département des Antiquités de Jordanie. Communication du Dr. Awni Dajani, Directeur Assistant. — Le service des Antiquités de Jordanie a exécuté pendant l'année 1957-1958 les travaux suivants :

Kh. el Mefdjir

La seconde campagne au palais ommeyade de Kh. el Mefdjir a révélé les restes de maisons qu'on pense avoir servi aux ouvriers qui bâtissaient le palais. Leurs provisions de vivres (blé, sésame, dattes, figues et raisins secs, ail) ont été trouvées dans des magasins situés tout au nord de l'aire du palais.

On a trouvé aussi des ateliers pour le travail des métaux ; des restes de minerais de fer et de cuivre se voyaient à côté ou à l'intérieur de fournaises. Il y avait également de très beaux vases de verre, pots à kohl et flacons à parfums, et de nombreux objets de poterie, puisettes, cruches, jarres, bols, gourdes de pèlerins, marmites et vases miniatures, ainsi que des moulins de pierre, des meules, des restes de plaques de marbre, et un coffret de marbre, complet, pour bijoux ou cosmétiques. Le squelette d'un chameau a été trouvé dans une citerne voûtée.

La surface fouillée cette année s'étend à près de 100 m². Il y a trois niveaux d'occupation, du VII^e^ au XII^e^ s. ap. J.-C. La fouille continuera encore pendant trois ans. La réparation des mosaïques du palais se poursuit d'année en année.

Citadelle d'Amman

Les fouilles ont révélé des traces d'occupation ommeyade et byzantine. On a trouvé aussi des tessons romains et hellénistiques, mais aucun vase complet.

La découverte la plus remarquable fut celle de deux tombes du Moyen Bronze. L'une est creusée dans le rocher à l'est du Musée;

(1) Cf. *RB.*, 1958, pp. 249-267. — La carte de localisation (fig. 1) vaut pour les deux parties de la *Chronique*.

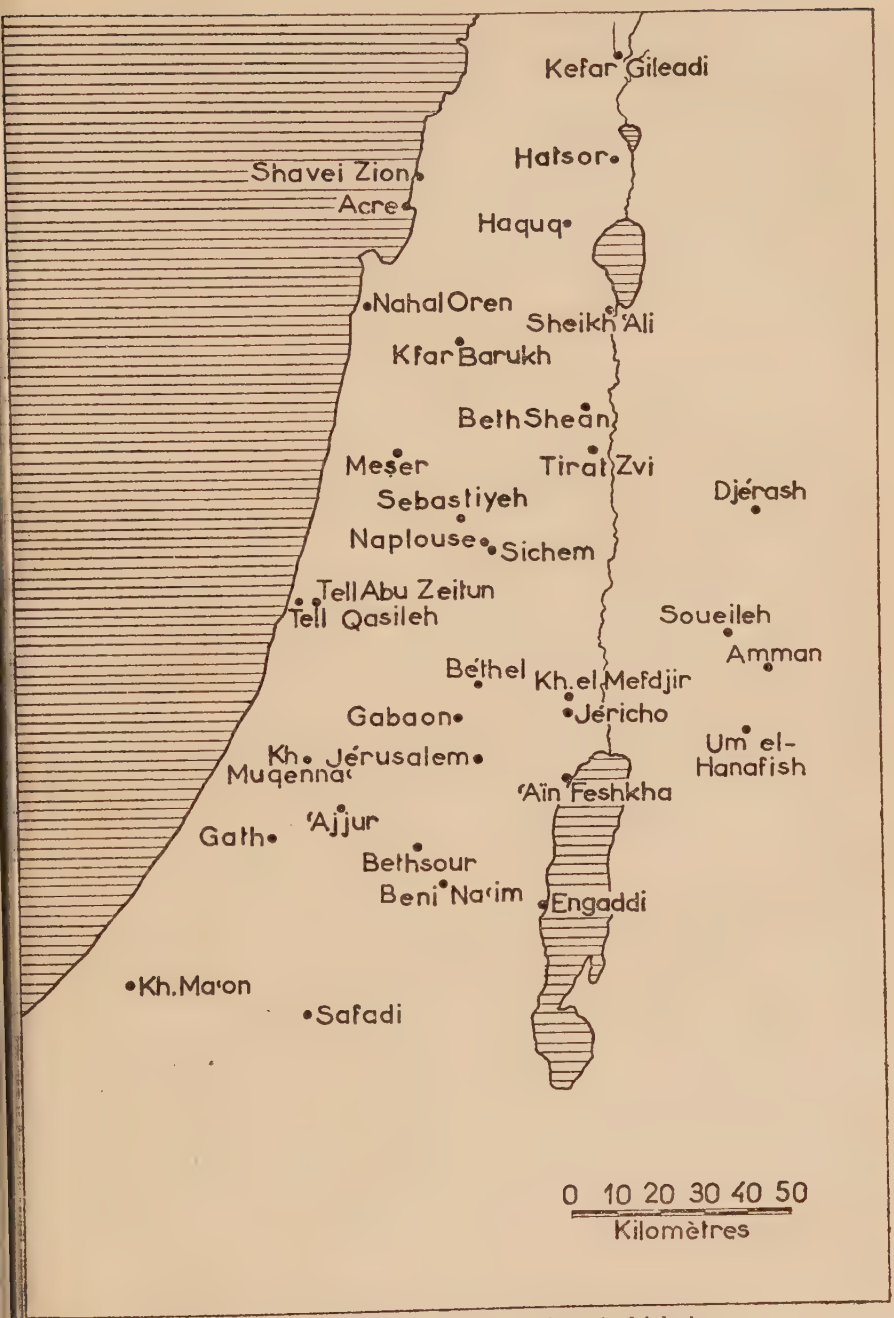


Fig. 1. — Sites étudiés dans la Chronique Archéologique.

elle contenait deux squelettes. Les objets sont du type cananéen de 1750 av. J.-C. : gobelets de Jéricho, cruchettes piriformes noires, puisettes allongées, bols carénés, grandes jarres à quatre anses, et quelques scarabées. L'autre tombe se trouve au-dessous de ce qu'on appelle la cour du palais arabe. Le type n'a pas pu en être déterminé, mais la richesse des trouvailles montre que c'était une tombe de famille. Les pâtes lustrées, les décors de peinture bichrome, le polissage soigné, les bols carénés de pâte mince et d'aspect métallique, les gobelets de Jéricho et de Megiddo, ordinaires ou peints, les puisettes longues à bec pincé, tout cela donne une datation ferme au XVI^e^ s. Un tel groupement manque à Jéricho. Un scarabée monté sur un anneau d'or, un autre gravé d'un rouleau, quatre autres à dessins géométriques, suggèrent aussi le style du XVI^e^ siècle.

En préparant l'établissement d'un jardin, le service des Antiquités a découvert une magnifique tête de marbre représentant la Tychè d'Amman à l'époque romaine (pl. VI). Elle est coiffée d'une couronne de murs et de tourelles qui montre qu'elle n'était pas conçue comme un symbole abstrait de la Fortune mais comme la personnification de la ville elle-même. Le style de la coiffure, avec raie et chignon en arrière, ainsi que des yeux, du nez et des lèvres, est étroitement apparenté à celui d'un Apollon trouvé en 1952 à Sébastiya (Samarie) par l'auteur de ces lignes, et daté de la deuxième moitié du II^e^ s. ap. J.-C.; ceci, joint à des comparaisons numismatiques, incline à dater la Tychè de la même époque. Une partie du manteau est visible sur l'épaule, le nez est un peu endommagé, la bouche entr'ouverte; il semble que la statue regardait vers l'est, où se trouvaient l'amphithéâtre et le reste de la cité. Ce buste paraît avoir été copié sur la statue de bronze de la Tychè d'Antioche, exposée au Musée du Vatican. A Amman comme en Mésopotamie, ce serait donc la Tychè d'Antioche, faite par Eutychidès au III^e^ s. av. J.-C., qui aurait servi de modèle pour la déesse poliade, tant pour les statues ou images que plus tard pour les monnaies, avec quelques modifications de détail selon les cas particuliers. On sait que Julien, dans son effort pour ranimer le paganisme, frappa dans l'atelier d'Antioche des monnaies portant Apollon sur l'avers et la Tychè sur le revers. Des fouilles viennent d'être entreprises sur le site et on espère retrouver le reste de la statue.

Jéricho

Deux petits sondages y ont été pratiqués. Le premier à Tell Mutlab, sis à 1 500 m à l'est du Tell Aïn es-Sultan, a livré les restes d'une

villa romaine du IIIe s. ap. J.-C., réutilisée par les Byzantins puis par les Arabes. Le site est riche en poterie très élégante; les amateurs d'archéologie classique pourraient y mener à peu de frais une fouille rémunératrice.

Le Tell es-Samarat, sis à 500 m au sud du Tell Aïn es-Sultan et dont la superficie approche d'un hectare, a été sondé par le Dr. Henk. Franken, de l'Université de Leiden (Hollande), avec l'appui financier du Prof. Kelso (Pittsburgh-Xenia Theological Seminary). Les trouvailles remontent à l'âge du Fer (1). Ce site requiert une Expédition bien équipée et riche.

Découvertes diverses

Grâce à la collaboration de la population jordanienne, des Forces Militaires et des employés des Travaux Publics, le Service des Antiquités a été informé des découvertes suivantes :

A l'ouest du Jourdain :

1. Deux tombes byzantines à Sébastiyeh.
2. Une tombe byzantine dans le principal marché de Naplouse.
3. Une tombe romaine à Beni-Naïm, près d'Hébron.
4. Une tombe du Ier s., avec 8 loci et 12 ossuaires, près de Jérusalem.
5. Deux tombes cananéennes (Moyen Bronze, 1750 av. J.-C.) au Djebel el-Mukabber, près de « Government House », Jérusalem. Une troisième à El-Djib, l'ancienne Gabaon, au nord de Jérusalem.
6. Une très riche tombe cananéenne (Moyen Bronze, 1750 av. J.-C.).

A l'est du Jourdain :

1. Des tombes romaines des IIe-IIIe s. à Djérash, près de l'Arc de triomphe.
2. Une tombe romaine du IIe s. à Amman, Djebel el-Misdar.
3. Une autre tombe romaine à Amman, Djebel Djoufah.
4. Une autre tombe romaine à Amman, Djebel el-Hashimi, à l'ouest du Palais royal. La tombe a 25 *kokhim* et contenait de très nombreux objets; elle remonte au Ier s. ap. J.-C.
5. Une tombe romaine à Soueileh : construite en voûte, porte de pierre ornée, grande salle entourée sur les deux côtés est et ouest de 25 tombeaux bâtis en deux étages; sur le côté sud trois sarcophages de pierre. Plusieurs des sépultures sont intactes et riches, d'autres

(1) Des sondages de surface pratiqués jadis par le Département des Antiquités sous le Mandat Anglais n'avaient rien décelé de plus ancien que la période romaine. J'ai l'intention d'exécuter un troisième et sérieux sondage, dans l'espoir de découvrir des restes du Récent Bronze.

ont été remployées à l'époque byzantine. Cette tombe a dû être construite vers la fin du Ier s. ap. J.-C.

6. Un cimetière byzantin à Um el-Hanafish, sur la nouvelle route de Jérusalem à Amman par Wady es-Sir; les tombes sont de types variés, les trouvailles abondantes mais de qualité médiocre.

***

Jéricho

Communication de Miss K. Kenyon. — La fouille du Tell de Jéricho a continué au cours d'une saison d'un mois au printemps 1957, et d'une autre plus complète, de trois mois, d'octobre 1957 à février 1958. Ainsi a été achevé le plan mis en exécution dès 1952, et la plupart des objectifs fixés alors ont été obtenus.

Le travail de ces deux dernières saisons a porté, presque entièrement, sur la période néolithique, car les niveaux postérieurs avaient été enlevés dans la plus grande partie des surfaces fouillées. On se rappellera qu'en 1956 (*RB.*, 1957, p. 225 s.) on avait établi l'existence de deux cultures néolithiques antérieures à la poterie et parfaitement distinctes; la plus récente était caractérisée par des maisons rectangulaires à sols enduits, faites de briques à empreintes de pouce *(thumb-impressed bricks)*; la plus ancienne par des maisons rondes ou curvilignes faites de briques en dos d'âne *(hog-backed)*. Les fouilles suivantes ont entièrement confirmé cette distinction qui s'étend aussi à la plupart des outils.

On avait déjà établi que les bâtiments de la seconde culture s'étendaient presque de l'extrémité nord du Tell à l'extrémité sud. Cette saison, on a trouvé d'excellentes maisons à sol enduit sur toute la longueur de la tranchée ouverte sur la pente de l'extrémité nord. Là comme dans la tranchée sud et dans la tranchée I de l'ouest, la ville néolithique avait en fait été tronquée par le grand revêtement de pierres formant la base des défenses du Moyen Bronze; elle était donc sensiblement plus grande que celles qui lui ont succédé.

Cette année, on a établi en outre que la ville de la première période néolithique était tout aussi grande. On a même trouvé dans la tranchée sud, juste à l'intérieur du revêtement du Moyen Bronze, un épais mur de pierres qui est sans aucun doute la suite du mur d'enceinte trouvé en contact avec la grande tour de la tranchée I à l'ouest du Tell. On trouve aussi dans la tranchée nord des restes d'un mur massif de pierres, mais comme il ne subsiste que sur une assise, on ne peut pas être aussi certain.

La datation au Carbone 14 donne le résultat de 6.800 environ av. J.-C. pour des matériaux d'une époque où l'accumulation au pied de la grosse tour avait déjà atteint 6 m (pl. VII *a* et *b*). Il apparaît ainsi que, dès la date étonnamment ancienne du 8me millénaire, il y avait à Jéricho un établissement dont la grandeur et les caractéristiques justifient qu'on lui donne le nom de ville.

Le résultat principal de la dernière saison a été de retracer les états du développement de cette ville. Au-dessous de la tour, et donc probablement antérieurement aux défenses, se trouvaient les restes d'une maison de briques « en dos d'âne », et il est probable qu'un certain nombre de niveaux ont été entaillés quand on a bâti cette tour. Sous ces niveaux, il n'y avait dans cette région que 0,30 m de dépôts avant le sol stérile. Mais à 30 m plus au nord, on trouvait, sous la maison ronde la plus ancienne, jusqu'à 4 m de matériel d'occupation accumulé, un véritable Tell en miniature. Dans cette accumulation, il n'y avait pas de vraies maisons mais des surfaces successives sans nombre. Celles-ci étaient délimitées en plusieurs endroits par des buttes basses, et ces buttes, ainsi que les couches de débris intermédiaires, contenaient des boules d'argiles. Il ne semble guère douteux que ces buttes soient les bases de constructions légères, et que les boules soient des briques primitives. L'accumulation témoigne donc d'une longue période d'établissement virtuellement permanent, antérieure à l'architecture. On propose d'appeler cette phase proto-néolithique.

Un niveau encore plus ancien a été trouvé. Au-dessous de l'ancienne tranchée du Prof. Garstang, le niveau proto-néolithique manque. Mais sous la maison ronde la plus ancienne se trouve une très remarquable structure. Le rocher solide était primitivement couvert d'une couche d'argile ou *ḫuwwar;* celle-ci avait été enlevée sur l'ensemble de la surface, mais en laissant une plate-forme à l'extrémité ouest. Celle-ci était limitée par de gros murs de pierres incorporant plusieurs poteaux de bois. Dans le mur deux pierres, peut-être trois à l'origine, creusées d'alvéoles profondes de 0,62 m, ont pu servir à planter des mâts. L'ensemble de la surface où l'argile avait été enlevée jusqu'au roc était recouvert de débris de destruction, avec des traces d'une reconstruction au moins. Mais la plate-forme de *ḫuwwar* avait été gardée scrupuleusement nette. Ce fait, la présence d'alvéoles qui ont pu maintenir quelque chose comme des mâts-totem, joints au caractère non domestique de la structure, font penser à un sanctuaire. Quoi qu'il en soit, la civilisation en cause ne fait pas de doute : on a trouvé dans les débris un harpon, un croissant isolé, et des silex qui, de

l'avis du Prof. Dorothy Garrod sont sûrement mésolithiques, bien qu'ils ne soient pas du natoufien très caractéristique.

Les origines de Jéricho semblent donc remonter au temps où les chasseurs mésolithiques fréquentaient la source et en reconnaissaient l'importance, comme c'est si fréquent en Orient, par l'établissement d'un sanctuaire. Ensuite, un établissement dont la permanence tendait à s'affirmer, construisit le noyau d'un Tell; les silex qui en proviennent indiquent une transition nuancée du mésolithique au néolithique. Alors vint le développement d'une vraie architecture et l'étendue de l'habitat aux dimensions d'une ville, avec les preuves d'organisation commune et de génie architectural données par la grande tour de pierres et le système de défense.

La saison 1957-58 est la dernière avant la suspension des travaux sur le terrain pour la publication des résultats. Bien qu'une petite partie seulement de la surface totale ait été examinée, on peut assurer qu'on a obtenu au moins l'esquisse de l'histoire et du développement de ce site remarquable.

Ain Feshkha

Communication du P. de Vaux. — Du 25 janvier au 21 mars 1958, le service des Antiquités de Jordanie, représenté par son Directeur Adjoint, le Dr. Awni Dajani, a fouillé à ʿAïn Feshkha, sur les bords de la mer Morte, trois kilomètres au sud de Khirbet Qumrân. Il avait la collaboration de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem et du Musée Archéologique de Palestine. Le P. de Vaux avait la direction technique de la fouille.

En 1956, on avait repéré, près de la source de ʿAïn Feshkha, un bâtiment entièrement enfoui et un sondage avait déterminé qu'il était contemporain de Khirbet Qumrân (cf. *RB.*, LXIII, 1956, p. 576). La campagne de fouille de 1958 avait pour objectif de dégager ce bâtiment et d'explorer ses environs. De fait, on a mis au jour un assez grand bâtiment (pl. VIII), qui avait deux entrées du côté de l'est. Il comprend une cour intérieure entourée de chambres, dont l'une était un magasin. La poterie est très fragmentaire, les monnaies sont très oxydées; cependant assez de formes céramiques ont pu être reconstituées et assez de monnaies ont déjà pu être lues pour qu'on soit assuré que le bâtiment a eu la même histoire que Khirbet Qumrân, dans ses phases essentielles. Il a été bâti à la fin du IIe s. av. J.-C., a été déserté pendant les dernières décades du Ier s. av. J.-C., puis réoccupé aux environs immédiats de notre ère, jusqu'à la Première Révolte Juive.

Les marques d'une destruction violente par les Romains ne sont pas aussi évidentes qu'à Khirbet Qumrân, cependant le bâtiment a été au moins partiellement incendié à cette date. Il est possible qu'il ait ensuite abrité, comme Qumrân, un poste de soldats romains, mais cela n'est pas sûr. Par contre, il a certainement servi de refuge à des insurgés de la Seconde Révolte Juive en 132-135 de notre ère; ils y ont laissé quelques-unes de leurs monnaies.

Au sud du bâtiment, s'étend un grand enclos qui est vide de constructions, sauf une sorte de hangar adossé au mur nord. Il est soigneusement pavé et était destiné à faire sécher un produit ou à le garder au sec. On fait l'hypothèse que c'était un séchoir à dattes. Le palmier-dattier est en effet la seule grosse culture de rapport qui soit possible sur ce terrain qui est salé et où jaillissent de nombreuses petites sources saumâtres. On rappellera à ce propos le texte de Pline parlant des Esséniens qui vivent près de la mer Morte « dans la compagnie des palmiers ». A une extrémité de ce hangar se trouvait une chambre qui fut réutilisée à l'époque byzantine. C'est probablement là que vivait le moine qui, au dire de Jean Moschos, cultivait des légumes tout près de la mer Morte, à six milles de Mardos, l'actuel Khirbet Mird (1). En dehors de ce hangar, l'enclos pouvait servir à parquer des troupeaux.

Au nord du bâtiment se trouve une grande cour, dont la moitié est occupée par un système de bassins et de fosses que relient de petits canaux (pl. IX). Ce ne sont certainement pas des citernes destinées à l'approvisionnement en eau des usagers du bâtiment contigu. C'est une installation très élaborée dans laquelle s'opérait un travail industriel, où un certain matériel était soumis à des traitements successifs dans ces bassins et ces fosses. On a prélevé des échantillons du dépôt qui y était conservé et l'analyse permettra probablement de spécifier de quelle industrie il s'agit. On fait dès maintenant l'hypothèse que c'était un atelier pour la préparation du cuir, une tannerie. Il faut cependant écarter une interprétation que suggérerait la relation certaine qui existe, d'une part entre ʿAïn Feshkha et Khirbet Qumrân et d'autre part entre Khirbet Qumrân et les manuscrits qui ont été trouvés dans les grottes voisines : on n'a pas retrouvé l'endroit où furent préparés les parchemins qui servirent pour les manuscrits de Qumrân. La peau à écrire était préparée autrement et elle n'était pas tannée; de plus l'ampleur de cette installation est hors de proportion avec les besoins du *scriptorium* de Qumrân, si étendus qu'on les

(1) Le rapprochement a été fait par l'abbé J. T. Milik.

suppose. On a simplement découvert, si l'hypothèse est exacte, un atelier pour la préparation du cuir à tous usages. Cela serait déjà très intéressant et montrerait que la communauté tirait ce profit supplémentaire des troupeaux qu'elle élevait, à quoi pouvaient s'ajouter des peaux qu'elle achetait pour les traiter.

Un autre problème est de savoir d'où venait l'eau nécessaire pour cette industrie. Elle arrivait par un canal qui traverse le mur nord de la cour et qui est à un niveau bien supérieur à celui des sources saumâtres qui jaillissent actuellement à l'est et au sud-est du bâtiment. Il est exclu d'autre part qu'on ait recueilli une eau qui, pendant les rares pluies, aurait ruisselé en surface. Il reste à admettre qu'à cette époque ancienne une source jaillissait plus haut et la configuration du terrain suggère que son point d'émergence était à peu de distance au nord-ouest du bâtiment. La salinité du terrain étant moindre à cet étage, la source était moins saumâtre que celles d'aujourd'hui et les conditions de vie et de culture en cet endroit en étaient favorisées. Aussi s'expliqueraient mieux les légumes qu'y cultivait le moine du v^e^ siècle.

La destination exacte de ces bassins et le changement du régime des sources restent présentement des hypothèses, mais l'interprétation générale des installations qui ont été remises au jour ne fait pas de doute. C'était une dépendance de Khirbet Qumrân, un centre secondaire, proprement un centre d'exploitation agricole, où vivaient et travaillaient ceux qui étaient occupés à la palmeraie de la communauté et à ses troupeaux et qui tiraient un certain parti industriel des produits de la culture et de l'élevage. Ces découvertes complètent le tableau qu'on pouvait déjà se faire de la vie de la communauté et montrent comment elle s'efforçait, dans la mesure du possible, de suffire elle-même à ses besoins.

Il se peut que des installations mineures aient jalonné la région qui s'étend entre ʿAïn Feshkha et Khirbet Qumrân et l'on avait dégagé ainsi, en 1956, une petite construction contemporaine de Khirbet Qumrân (cf. *RB.*, LXIII, 1956, p. 576); s'il y en eut d'autres, rien ne permet de les discerner en surface. En tout cas, on peut dire avec confiance qu'il n'y a eu, dans cette étendue de terrain, aucun établissement qui eût l'importance de celui de ʿAïn Feshkha. Sauf imprévu, il semble donc que l'archéologie ait maintenant fourni l'essentiel du matériel utile pour replacer dans son cadre historique et humain la communauté qui nous a laissé les manuscrits de Qumrân.

Jérusalem

A la suite de quelques travaux de construction dans la banlieue sud de Jérusalem, M. l'abbé J. T. Milik a pu examiner trois anciens tombeaux contenant un abondant matériel (1). Ils sont situés sur les pentes du Wady en-Nâr (Cédron), en aval de Bir Ayyoub. Les caveaux sont du modèle ordinaire; ils contenaient un peu de poterie de type gréco-romain. Une trentaine d'ossuaires, dont plusieurs inachevés, permettent de se faire une idée précise des procédés du travail artisanal de l'époque. On remarquera surtout un assez grand nombre d'inscriptions ou graffites dont M. Milik donne un commentaire épigraphique, linguistique ou onomastique, et qu'il nous suffira de reproduire :

Premier tombeau :

1. כל די אנש כתהנה בחלתה דה
קרבן אלה מן דבגוה

« Quiconque réutilisera à son profit cet ossuaire-ci, malédiction (*litt.* offrande) de Dieu de la part de celui qui est dedans! »

2. ΣΕΛΑΜΑΣΙΩΝ et en dessous שלמציון; puis sur d'autres parois du même ossuaire ה[בת]ו שלמנה et peut-être לו תקר qui pourrait signifier : « Ne vends pas trop cher! »

3. יהוחנן בן שמעון et יהוחנן בר שמעון

4. שמעון בר חדקא

5. מתתיה בר יהוסה

6. שמעי]ון בר יוחנן

8. מתתיה

9. שלמציה

10. שמעון

11. IAEI, peut-être pour יחי hypocoristique de Yôḥanan.

12. שמעון

13. עקיבא

15. רוש « tête », sur le couvercle, indication destinée, non pas à l'orientation correcte de l'ossuaire qui était généralement négligée, mais plutôt à assurer l'ajustement correct du couvercle à l'ossuaire.

Sur les nos 7, 14, 16 à 20 sont relevés des signes indéchiffrables ou incertains.

Dans le deuxième tombeau, un ossuaire très remarquable par ses grandes dimensions et son ornementation porte le nom ΙΣΑΚ. Le

(1) J. T. Milik, *Trois tombeaux juifs récemment découverts au Sud-Est de Jérusalem*, dans « Studii Biblici Franciscani Liber Annuus VII (1956-1957) », Jérusalem, 1957, pp. 232-267.

troisième tombeau n'a livré également qu'une inscription portant deux fois : ΙΩΑΝΗΣ.

Kh. Muqenna' — Éqrôn

A propos d'un article de M^r J. Naveh-Levy, par le R. P. M. Du Buit (1). — M^r Joseph Naveh a examiné, du 16 au 18 Janvier 1957, le site du Kh. Muqenna' (coord. 135-131), exploré autrefois par Albright (*BASOR.*, **15** et **17**); il était aidé d'une équipe de chercheurs. Il leur a été possible de relever approximativement une enceinte en quadrilatère irrégulier contenant environ 16 hectares, soit le double de Lakish et le triple de Megiddo. A l'intérieur se devinent plusieurs grands bâtiments. Sur la face sud, le mur est doublé à 25 m d'un avant-mur moins puissant. Dans l'intervalle se loge une porte de la ville, précédée d'une place de 15 x 7 m, le tout protégé en avant par une forte tour de 15 x 7,75 reliée à l'avant-mur; ce dispositif rappelle, note J. N., celui de Lakish II et de Megiddo IV. Dans le même intervalle et en arrière de cette entrée se trouve un bâtiment de 80 m de long, appuyé au mur principal et couvert par l'avant-mur. On y voit une ligne de piliers carrés, dont les uns portent un trou pouvant servir à attacher les chevaux, et d'autres portent des mortaises pouvant servir à fixer des bat-flancs de charpente; quelques mangeoires de pierres confirment qu'il s'agit bien d'une grande écurie située rationnellement au voisinage de la porte.

Des constructions aussi importantes demandent qu'on identifie le site avec une des grandes villes de la région. Éqrôn est la seule qui convienne, Elteqé proposé par Albright et généralement admis n'ayant aucune raison d'être aussi considérable. M^r J. N. montre sans difficulté que le site de Kh. Muqenna' convient à tous les textes qui permettent de localiser Éqrôn : *Jos.*, xv, 11; xix, 43; *I Sam.*, v, 10-vi, 12 et xvii, 52, et l'inscription de Sennachérib (Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 287-288; Luckenbill, *Anc. Rec. Assyr.*, 312).

L'étude de la céramique confirme le diagnostic d'Albright : la poterie « philistine » est abondante, ainsi que celle du Fer I et II; l'époque perse est moins représentée, les suivantes sont absentes. Il faudrait donc chercher ailleurs Akkarôn de *I Mac.*, x, 89 et d'Eusèbe et admettre un déplacement du site pour des causes inconnues.

J'étais arrivé de mon côté au même résultat, à partir de la topographie et de la description sommaire d'Albright, en tenant compte

(1) *Bulletin of Israel Exploration Society*, XXI, 1957, pp. 178-198.

du fait qu'il avait d'abord situé Éqrôn à Qitra, où on mettrait plus volontiers Kedron de *I Mac.*, xv, 39 et xvi, 9 (cf. Abel, *Géog.*, II, p. 296 et *RB.*, 1926, p. 527; et Avi-Yonah, *Map of Roman Palestine*). Cette façon de voir trouve maintenant un solide appui dans les précisions ajoutées par J. N. Il est à souhaiter qu'une fouille complète permette de se faire une idée définitive. Le site d'Elteqé devrait sans doute être recherché plus au nord-ouest; le site d'Akkaron hellénistique pourrait, je pense, être maintenu à ʿAqir que désigne assez bien Eusèbe (22, 7; 72, 9 indiquant que le souvenir du vieux site n'était pas perdu si son Gallaa est bien, comme le pense J. N., l'actuel Jiliya près du Kh. Muqennaʿ).

Kefar Gileadi

Communication de Mr J. Kaplan. — Quelques sondages ont été faits par Mr J. Kaplan sur le terrain du Kibbutz Kefar Gileadi, en septembre 1957, pour l' « Israel Exploration Society ». Ce village se trouve à l'extrême nord d'Israël (coord. 2040-2942).

Au sud du village, on a découvert les restes d'un mausolée du ier s. av. l'E. C. Il mesure 9 × 9 m; l'assise inférieure est entièrement conservée sur une épaisseur de 2 m; le mur a deux faces de grands blocs ajustés avec un remplissage de pierres plus petites. On a retrouvé le seuil, à l'est, et non loin de là de grandes pierres moulurées venant des parties hautes de l'édifice. Au centre se trouvait un sarcophage avec une inscription hébraïque sur le côté; elle est encore en cours de déchiffrement. Tout autour sortent de terre les restes d'autres constructions.

Dans le voisinage se trouvent un petit tell et une source. La surface de ce tell a donné des tessons du Fer moyen II et d'autres du ier s. av. l'E. C.; on a trouvé aussi des pièces de Tyr, dont un sicle. Sur une colline élevée, au nord de la localité, se trouve une vaste ruine du ier s. av. l'E. C., appelée Khirbet Nikah. On a donc des raisons de penser que le petit tell porte les restes de la ville isréalite de Yanoah, que la Bible situe entre Abel beth-Maaʿkah et Qédesh (*II Reg.*, xv, 29; cf. Abel, *Géographie*, II, p. 14).

Deux sondages ont été faits sur la colline élevée pour y déterminer les périodes d'habitation : elles apparaissent antérieures à l'Ancien Bronze. Dans le premier sondage, au nord de la source de Roahinah et près du chemin de Metullah, on a trouvé un niveau de l'Ancien Bronze avec des sections de murs et des greniers. En dessous était un niveau de la « culture d'Esdrelon », et en dessous, sur le roc, quel-

ques tessons néolithiques et chalcolitiques. Dans le second, ace à la colline d'Abel beth-Maa'kah, on a trouvé deux niveaux : le premier montrait des constructions chalcolithiques, le second un établissement du néolithique yarmukien. Celui-ci a donné une figurine de terre cuite représentant une déesse de fertilité, les bras soutenant les seins et le ventre, les cuisses et les fesses étant très proéminentes. Cette statuette, dont il manque la tête et les jambes, est remarquable pour la beauté et la qualité de son exécution; c'est le type de statuette yarmukienne en terre cuite trouvé par l'auteur à Tel-Aviv en 1950. Il y avait avec elle des outils de silex et des tessons, dont un type qui n'était connu jusqu'à présent qu'en Syrie.

Tell Qasileh

Communication de M^r J. Kaplan. — L'auteur de ces lignes a fouillé une série de tombes dans l'ancien cimetière du Tell Qasileh, en mai 1957, avec l'aide des Services archéologiques de la municipalité de Jaffa-Tel-Aviv et en collaboration avec le Département des Antiquités.

Ces tombes sont à l'ouest du tell, au-dessous de la vieille route qui mène à Sheikh Muwannis. Elles sont de deux types. L'un est constitué d'une cour carrée, dont trois murs sont creusés chacun d'un grand *kokh* (four sépulcral) de 0,95 × 0,85 × 2 m, fermé à son entrée par un blocage de pierres. L'autre comporte un puits rectangulaire large et profond, avec un *kokh* creusé dans l'un des petits côtés, fermé de la même manière. Sur le sol de ces *kokhim* étaient des sépultures humaines, avec divers petits objets datant du début du I^er s. av. l'E. C. (entre autres une fiole de verre bleu en forme d'amphore).

Plusieurs sépultures d'animaux, ovins et bovins, ont été trouvées au-dessus de l'un des *kokhim;* elles datent de la fin du IV^e s. de l'E. C. L'auteur avait fait, il y a quatre ans, une découverte semblable, de sépultures animales dans un cimetière à l'usage des humains, à Tell Barukh sur la limite nord de Tel-Aviv. Il avait alors conjecturé que c'était une ancienne coutume juive d'enterrer ainsi les premiers-nés des animaux purs : ceux-ci étant consacrés à Dieu ne pouvaient être utilisés pour le profit (*Bull. of the Israel Explor. Soc.*, XVIII, 1954, p. 163). Il ressort maintenant de témoignages écrits et oraux que cette coutume survit et qu'elle est restée commune chez les Juifs d'Europe et d'Afrique du nord jusqu'à nos jours.

Il n'est donc pas douteux que la coutume juive de donner une sépulture humaine aux premiers-nés des animaux purs remonte au moins

à la fin du IVe s., et les fouilles de Tell Barukh et de Tell Qasileh donnent sur ce point un témoignage solide.

Cette pratique est désormais une de celles par lesquelles il doit être possible de reconnaître les sépultures juives; d'autres étant l'occurrence de noms hébreux, l'emploi de motifs décoratifs juifs tels que le chandelier à sept branches etc., enfin pour l'époque du Second Temple l'usage des ossuaires.

Les sépultures d'ossements animaux trouvées au Kh. Qumrân doivent être réexaminées à la lumière de ces faits (1).

Tell Abu Zeitun

Communication de Mr J. Kaplan. — Sur l'initiative du centre de jeunesse Bet-Tsevi de Ramat-Gan, et sous les auspices de l' « Israel Exploration Society », Mr J. Kaplan a conduit une fouille d'un mois en novembre 1957 au Tell Abu Zeitun dans la vallée du Yarkon (coord. 1347-1674).

Dans une première couche, on a trouvé deux phases d'habitation, I*a* et I*b*, d'époque perse toutes deux, contenant des poches de cendres d'époque arabe ancienne et des sépultures arabes récentes. Dans la supérieure, I*a*, des trouvailles importantes montrent qu'il y eut là un établissement juif à cette époque qui est celle d'Esdras et Néhémie. Entre autres, un ostracon d'écriture araméenne portant le nom de Ḥaššub, un joli sceau aux ornements caractéristiques, de la poterie d'époque perse et des tessons attiques. L'épaisseur de ce niveau perse, pour ses deux phases, s'élève à deux mètres.

En dessous est apparue la phase II*a*, du Fer moyen « A », selon tous les indices; on n'a pas eu le temps de creuser davantage.

Un autre sondage a été fait à l'extrémité est du tell pour y trouver les murs de fortification. En haut, un mur de briques correspondait à la phase I*a*, perse, et plus bas un autre mur de briques bien conservé correspondait apparemment à la phase II*a*, celle du Fer. On peut donc supposer qu'au début de la réoccupation perse (I*b*), l'établissement était réduit et ne couvrait pas tout le tell.

Il faut attacher plus d'importance à l'ostracon. Il provient d'une grande jarre à vin ou à huile et le nom gravé dessus est celui de la famille du propriétaire. Ce nom, Ḥaššub, est mentionné cinq fois dans

(1) [Même si l'interprétation que J. Kaplan donne de ses découvertes est exacte, je doute qu'elle vaille pour Khirbet Qumrân : les dépôts d'os d'animaux n'y sont jamais en relation avec des tombes et l'examen des ossements démontre qu'ils sont les restes de repas (cf. *RB.*, LXIII, 1956, p. 549 s.), donc que les animaux ont été utilisés. Quant à décider si ces animaux sont des premiers-nés ou non, l'archéologie en est évidemment incapable, à Qumrân comme à Tell Qasileh.] (R. de Vaux).

la Bible, toujours en rapport avec l'exil et le retour de Babylone. On remarque dans la liste des rapatriés la famille de Shemayah fils de Haššub lévite; ce nom est aussi associé à la reconstruction des murs de Jérusalem et avec le repeuplement de la ville (*I Chron.*, IX, 14; *Neh.*, XI, 15 et probablement X, 23).

Le P. Abel (*Géogr.*, II, p. 53) identifiait Tell Abu Zeitun avec Gath-Rimmôn ville lévitique sur le territoire de Dan. A cause de la petite étendue du tell (20 ares), le Prof. Mazar suggérait récemment d'identifier Gath-Rimmôn et Gath de Thoutmès III au Tell Djerisheh. Nous ferions observer que l'occupation du Fer au Tell Djerisheh n'est pas plus étendue qu'au Tell Abu Zeitun, et qu'après la trouvaille de restes d'une famille lévitique d'époque tardive, il faudrait peut-être revenir à l'identification du P. Abel.

***

Les communications qui suivent, jusqu'à la fin de la Chronique, nous ont été transmises par le Département des Antiquités d'Israël.

Khirbet Sheikh ʿAli

Au printemps 1957, les fouilles ont été reprises au Kh. Sh. ʿAli (cf. *RB.*, 1956, p. 89 et 1957, p. 252 s.), sous la direction de Mr Prausnitz. Leur but était de s'assurer jusqu'à quel point le niveau supérieur avait des affinités ghassouliennes, ou bien s'il était une version septentrionale du niveau VIII de Jéricho maintenant appelé Néolithique B. On a trouvé que ce niveau supérieur pouvait être mis en rapport avec Jéricho VIII. On a trouvé aussi, entre les niveaux supérieur et inférieur, des signes de dénudation qui permettent de supposer un certain intervalle de temps. En plus de la poterie décrite dans le précédent compte rendu, le niveau inférieur a montré des maison rectangulaires bâties à l'intérieur d'une longue cour fermée; chaque « maison longue » étant séparée de ses voisines par une cour au sol de cailloutis. Dans deux pièces de ce niveau inférieur, on a trouvé sous le sol des squelettes en position contractée, probablement décapités, avec des outils de silex mais sans poterie (pl. X *a*). L'industrie lithique est du début du néolithique, avec les vases de basalte et outils si caractéristiques de cette époque. L'absence de poterie n'est pas moins significative.

Meṣer

En 1955 a été découvert un site chalcolithique au Kibbutz Meṣer, à 12 km à l'est de Hedera. Il est situé sur une colline rocheuse couverte

d'une mince couche de terre, et quelques tas de pierres semblables à des tumuli étaient visibles à la surface. Pendant deux campagnes, dirigées par Mr M. Dothan, en 1956 et 1957, deux de ces tumuli ont été fouillés, B et D, et des sondages ont été faits dans les aires A, C et E.

Aire B. Le « tumulus » est une construction tardive recouvrant trois niveaux de bâtiments. Dans le plus profond, III, bâti presque sur le roc, a été découverte une maison rectangulaire (10 × 6 m), contenant deux ou trois chambres; les fondations de pierre sont conservées sur quatre assises. Au-dessus, au niveau II, ont été dégagées deux maisons absidales, en pierres; leurs murs tiennent encore sur près d'un mètre de haut. Il y avait aussi au même niveau deux silos à grain en pierre. Au niveau supérieur, I, le bâtiment principal est une large maison à deux pièces, dont l'une de 8,5 × 4 m. En plus de ces constructions a été découverte une citerne taillée dans le roc, mais non enduite, qui a servi presque sûrement à conserver l'eau de pluie.

Aire D. On a découvert ici deux niveaux de constructions. Une grande maison absidale, au niveau II, est en partie adossée au roc (pl. X *b*); elle est bâtie en blocage de grosses pierres et le mur est conservé, à un endroit, sur 2 m de haut; une fosse dans le sol contenait des ossements d'animaux domestiques. Cette maison est restée en usage au niveau I et les sols successifs donnent une bonne séquence stratigraphique. Un silo à grain bâti en pierre, semblable à ceux de l'aire B, est creusé dans le sol le plus élevé. Il y avait aussi, dans l'aire D, des fosses circulaires creusées dans le roc; l'une d'elles a servi de citerne, et plus tard, apparemment quand les fuites ont augmenté, elle a été réparée et utilisée comme silo souterrain; on y a trouvé une jarre complète de plus d'un mètre de haut. Il y avait aussi dans les aires B et D des cupules de dimensions variées, près des fosses et des citernes.

Les trouvailles du niveau III à Meṣer montrent clairement que sa civilisation appartient au complexe ghassoulien, en rapport étroit avec celle de Béershéba : bols en « V », cornets, barattes, « brûloirs à encens » sont nombreux. On trouve les décors dentelé et cordé et on remarque le décor incisé en arête de poisson; on rencontre aussi de petites anses oreillettes, des versoirs en forme de cloche, la céramique de couleur crème dite *cream-ware*, des bols de basalte décorés de triangles incisés remplis de lignes parallèles.

Il n'y a pas de différence entre les céramiques des niveaux I et II. C'est dans une large mesure la suite de la tradition ghassoulienne, mais il apparaît des formes et des décors nouveaux. Les plus importants sont les pâtes grises lustrées (*grey-burnished*), surtout les bols, décorés

presque toujours de protubérances ou de bandes en relief sur l'épaule. Une autre innovation est les cruches à hautes anses annulaires. Quelques jarres ressemblent aux types en forme de gourde. On trouve parmi les tessons décorés les premiers précurseurs de la couverte veinée (*band-slip ware*), et il y a un grand nombre d'anses horizontales simples, obliques, relevées et légèrement repliées. Un grand disque de basalte percé est peut-être la partie inférieure d'un tour de potier. Les outils de silex comprennent les types ghassouliens ordinaires, haches polies, grattoirs en éventail, et, surtout dans les couches supérieures, des lames de couteaux et de faucilles polies par l'usage. Des outils de métal montrent un haut degré de développement technique, en particulier cinq herminettes et ciseaux de cuivre trouvés sous le mur d'une des maisons à abside : c'est jusqu'à présent la première trouvaille en Israël d'un groupe aussi considérable. Il est probable que, dans les niveaux supérieurs, les outils de cuivre remplaçaient largement ceux de pierre, et ils ont pu servir à tailler les citernes dans le roc.

L'ancien village de Meṣer, près duquel il n'y a ni source ni ruisseau, ne pouvait subsister que sur des réserves d'eau rassemblées dans des citernes telles que celles que nous avons dégagées. Bien qu'elles ne soient pas enduites, il n'y a pratiquement pas de fuites. Ce fait jette une lumière nouvelle sur notre manière de comprendre la fondation et la distribution d'établissements de ce genre dans la seconde moitié du IV^e^ millénaire avant l'ère chrétienne.

Grâce à la stratification, la séquence chronologique relative de Meṣer est bien claire. Le niveau III est ghassoulien, les niveaux II et I suivent aussitôt et sont de la première phase du chalcolithique récent. La seconde phase a été trouvée dans un groupe de tombes à quelques km plus au nord, près de Tell el-Asawir, à l'entrée du Wadi ʿAra (*RB.*, 1955, p. 84). La chronologie absolue peut être fixée par deux dates déterminées au moyen du Carbone 14 : la culture de Béershéba (Kh. Beytar) en 3 325 ± 150 av. l'E. C., et la tombe A 94 de Jéricho en 3 260 ± 110. Meṣer III-I, dont la civilisation matérielle est largement parallèle à celle de ces deux sites, doit donc être située aux XXXIV^e^ et XXXIII^e^ siècles avant l'E. C.

Tirat Zvi

Une ancienne tombe a été découverte en creusant un silo sur le terrain du Kibbutz Tirat Zvi, dans la plaine de Bet-Shean; elle a été dégagée au début de 1957 par M^r^ Zori, pour le Service des Antiquités. La tombe, qui semble s'être effondrée dès l'antiquité, consistait en

une chambre avec une antichambre au nord-est bloquée par des pierres. Les ossements étaient épars sur le sol, les crânes près des murs de la fosse. On a trouvé plus de 200 objets de la fin de l'Ancien Bronze I et du début de l'Ancien Bronze II. Il y a deux grands bols de basalte portant chacun quatre anses verticales, quelques petits outils de cuivre (?) et une figurine d'argile. Tout le reste est de la poterie : quelques grands plats, plus de quarante petits bols dont quelques-uns avec anses horizontales ou anses oreillettes (*ledge or lug handles*) et versoir, des coupes à anses surélevées, et plus de soixante cruchettes à anses annulaires ou à deux petites anses oreillettes. Plusieurs vases ont un engobe rouge, et quelques-uns sont lustrés. On peut comparer cette poterie avec celle de tombes fouillées à Aï, Tell el-Far'ah du nord, et Tell el-Asawir. Les tombes sont a 500 m au sud du Tell Abu Faraj, qui était habité pendant le Bronze Ancien.

Gath

Deux saisons de fouilles, en 1956 et 1957, ont été conduites au Tell Sheikh Ahmed el 'Areini ordinairement identifié à Gath des Philistins, sous la direction de Mr S. Yeivin, directeur du Service des Antiquités, et pendant son absence, de Mr S. Levy. Le site couvre plus de 20 ha, l'acropole s'élevant à l'extrémité nord du tell. Trois secteurs, A, D, G, ont été fouillés.

Secteur A, sur le flanc nord-ouest de l'acropole. Les niveaux supérieurs étaient très endommagés par un ancien cimetière arabe qui a servi pendant plusieurs siècles. Il a presque complètement détruit les niveaux perse et hellénistique. Parmi les quelques restes, il y a surtout des silos à grain, de forme ronde, étroitement serrés ensemble, quelques-uns plâtrés, et des fours. Dans la seconde saison a été atteint le niveau israélite II, lui aussi endommagé par des silos de l'époque perse. On a trouvé des restes de maisons en moellons et briques crues, de la poterie du Fer II, des anses de jarres estampillées (*lammelek*, *Sokho* et *Mamshit*), des têtes et des bustes de figurines d'Astarté de divers types.

Secteur G, sur la pente nord-ouest du tell. Dans la première campagne, on avait trouvé des restes de fortifications : une partie d'un glacis de terre battue couvert de grandes plaques d'argile de près d'un mètre de long, et un puissant mur de briques fortifié de tours dont l'une a été dégagée. Par-dessus ce mur se trouvaient les restes d'un mur casematé qu'on peut dater de la monarchie judéenne. Le glacis entourait probablement tout le tell. Les fortifications du niveau israélite supérieur ont dû être érodées et emportées au bas des pentes du tell.

Secteur D, sur le bord sud de la terrasse du tell. Les restes trouvés ici vont de la fin du Chalcolithique à l'Ancien Bronze II (fin du IV^e^ millénaire-milieu du III^e^). On a distingué sept niveaux d'occupation, souvent séparés par des traces d'incendie; les maisons sont faites de briques crues qui varient de forme et de grandeur d'un niveau à l'autre. Pendant la campagne de 1957, les deux niveaux supérieurs (Ancien Bronze II) ont été examinés à fond. Tout en haut, immédiatement sous la surface actuelle, chacune des petites chambres contenait un four où un foyer, pavé de petits cailloux. Au niveau suivant, dans des maisons rectangulaires, les chambres étaient mieux conservées et enduites de glaise rougeâtre, tous les seuils pavés de cailloutis ou d'une grande pierre. Une rue pavée de galets passait entre les maisons. On remarque en particulier une construction, peut-être consacrée au culte, trois fois réparée ou remaniée (pl. XI *a*). Dans son état le plus ancien, c'était une pièce rectangulaire, pavée de petits cailloux et d'argile, avec au centre une plate-forme circulaire d'argile. Dans l'état suivant, le pavé fut réparé et la plate-forme renforcée de murettes qui la reliaient aux murs. Dans le troisième état, la plate-forme centrale fut relevée par de la terre battue, le sol relevé encore et augmenté du côté sud d'une seconde plate-forme semi-circulaire, faite de briques en losange, formant une abside. Quand on la découvrit, la pièce était remplie de cendres sur 45-50 cm de hauteur. Près du mur nord et juste au-dessus du sol le plus ancien, on trouva un gros humérus d'hippopotame posé sur un plat de l'AB II, avec engobe rouge lustré en croisillons.

Une des pièces du niveau II contenait un groupe de 7 à 8 squelettes, étendus en désordre, avec des objets de l'AB II. La pièce avait ensuite été murée, peut-être quand le site en ruines fut nettoyé pour être réhabité, après l'un des incendies qui séparent les phases du niveau II.

Parmi les nombreuses trouvailles de ce secteur, on mentionnera des jarres à anse horizontale, des cruches du type d'Abydos, des figurines d'animaux en poterie, des outils de silex, et une grande quantité de grain carbonisé.

Kfar Barukh

A la suite de travaux d'amélioration près de la rivière Qishon dans la plaine d'Esdrelon, d'anciennes tombes ont été trouvées à Kfar Barukh; elles ont été dégagées par le D^r^ Z. Goldmann pour le Service des Antiquités. Ce sont deux tombes à kokhim, des I^er^ et II^e^ s. de l'E. C., taillées dans le roc, contenant de la poterie, des verres, des

lampes, et des ossuaires, dont l'un inscrit au nom de Juda fils de Thaddée, en grec (pl. XI *b*).

Haquq

Pendant l'hiver 1956-57, plusieurs sépultures ont été découvertes au nord-ouest du village de Haquq à Sheikh Hassan; trois ont été dégagées. Elles sont d'un type commun à l'époque romaine, grossièrement taillées dans le roc, avec une petite entrée au sud, et des kokhim sur les autres côtés. L'une d'elles contenait neuf kokhim, et trois ossuaires, avec de la poterie du II^e^ s. de l'E. C., et sous les roches d'une partie effondrée était une couche contenant des lampes hérodiennes. La seconde tombe avait aussi neuf kokhim, avec de la poterie des II^e^ et III^e^ s., en deux couches. La troisième n'avait que trois kokhim et pas de poterie. On a trouvé au voisinage deux sépultures de l'AB I. Tout l'ensemble doit appartenir au site de Yaquq, sur la colline voisine (Ancien — Récent Bronze, Hellénistique — Croisé).

Jérusalem

En octobre 1956, deux tombes romaines tardives ont été découvertes par hasard au sud-est des tombes de Sanhedriya, dans la Rue Shmuel Hanavi; elles ont été dégagées, pour le Service des Antiquités, par M^me^ O. Negbi et M^r^ L. Y. Rahmani. L'une contenait les ossements d'un homme d'âge moyen, probablement enseveli dans un cercueil de bois dont il ne restait que les clous de fer. L'autre contenait un cercueil de plomb décoré où avait été ensevelie une jeune femme, avec ses bijoux et une poupée d'os. La bijouterie comprenait un bracelet de faux-jais importé de Gaule ou de Bretagne, des boucles d'oreilles d'or, et un diadème de feuille d'or portant l'empreinte de portraits de Julia Mammaea (222-235) et de Pupienus (238), qui donnent une date approximative de cette sépulture.

En terminant l'exploration de la Vallée de la Croix, L. Y. Rahmani avait découvert en 1956-57 les restes d'un nymphaeum (cf. *RB.*, 1957, p. 260). Il consiste en un bassin central, d'environ 6 × 5,60 m, avec au centre une cuve de décantation. Il est entouré sur trois côtés de petites niches semi-circulaires avec de petits bassins au fond, trois sur chaque côté. L'eau coulait de réservoirs cachés, tombait du haut de la niche en forme de coquille dans le petit bassin, et de là par une ouverture dans le bassin central. Un tuyau de poterie la conduisait ensuite dans un petit réservoir de décantation et dans une grande

citerne. De là, l'eau s'écoulait par un tuyau de plomb dans une dernière citerne au pied du nymphaeum. Quelques-uns des bassins et des citernes avaient des sols pavés de mosaïque blanche, en trois couches superposées, chacune plus grossière que la précédente. La poterie montre que ce nymphaeum fut bâti d'abord au IIIe s. de l'E. C. et resta en usage, avec de grandes altérations et réparations, jusqu'au VIe s. Après quoi, il n'a plus servi que de réservoir d'eau pour les terrasses cultivées des environs. On ne voit pas bien d'où provenait l'eau de cette installation.

On peut rapprocher de cette trouvaille des installations hydrauliques semblables des environs de Jérusalem. En 1952, Mme R. Amiran a fouillé l'une d'elles près de Sheikh Bader. Il semble probable que les « bains byzantins » de Qalandia fouillés par D. C. Baramki en 1931 (*QDAP.*, II, 1933, p. 105 ss.) doivent être inclus dans la même catégorie. Ces installations ont pu être inspirées du fameux Tetranymphon (Vincent et Abel, *Jérusalem nouvelle*, 1926, p. 891 ss.) et faire partie des propriétés établies par les légionnaires installés au début du IIIe s. de l'E. C.

Beth Shean

En mai 1957, au sud du mur d'enceinte byzantin, un mausolée (5,70 × 5 m) a été découvert, et fouillé dans la suite par Mr N. Zori. Fait de pierres de basalte grossièrement travaillées, et enduit de plâtre dedans et dehors, il contenait six tombes intactes et était fermé par une porte de basalte qui tourne encore sur son pivot. On a trouvé dans les tombes 70 squelettes, un peu de poterie, des ornements de métal, des lampes, des monnaies, et plusieurs objets de verre complets, dont des flacons à parfums, d'autres vases, des bracelets, et des perles (l'une d'elles en forme de petite amphore). Les monnaies sont des IIIe et IVe s. de l'E. C.

Shavei Zion

Les fouilles ont été reprises à l'automne 1957 à Shavei Zion (un peu au sud de Nehariya), sous la direction de Mr M. Prausnitz, après deux ans d'intervalle (cf. *RB.*, 1957, p. 257 s.). L'église a été entièrement dégagée, à l'exception de la partie est de la nef et du bas-côté sud, qui a été détruite il y a quatre ans dans la construction d'une route (pl. XIII *b*).

L'église, sans le narthex, mesure 27 × 16 m. Certaines parties du

sol de la nef ont été réparées deux fois, trois sols se trouvant alors superposés. Le narthex, large de 4 à 5 m, s'étendait au nord et au sud au delà des bas-côtés. La troisième et dernière réparation de l'église peut être datée par une inscription grecque, sur la mosaïque carbonisée de l'atrium. Elle déclare que le sol a été refait en l'an 611 de l'indiction XL, ce qui, dans l'ère de Tyr, équivaut à 485-486 de l'E. C. Un fragment d'un cancel de marbre porte une date équivalente à 320-330, et permet peut-être de fixer au règne de Constantin la construction de la première église à cet endroit.

Un cimetière voisin a été aussi examiné; les trouvailles remontent au IIe s. avant l'E. C. Là comme dans les fondations de l'église, on a ramassé des tessons hellénistiques et romains. L'ancien établissement pourrait être identifié avec Νέα Κώμη, dont on sait qu'elle était entre Achzib et Acre.

ʿAjjur

Une église de la fin du IVe ou début du Ve s. a été fouillée à ʿAjjur, par Mr R. Gofna, pour le Service des Antiquités. Elle est du type basilical ordinaire, pavée de mosaïques à dessins géométriques. On remarque les traces de l'emplacement de l'autel en avant de l'abside, et, dans le bas-côté nord, une petite colonne, reste probable d'une rangée qui décorait la galerie.

Khirbet Maʿon (Nirim)

En fin février 1957, à la suite de la construction d'une route, on a découvert près du Kibbutz Nirim des restes de mosaïques portant des symboles juifs. Les fouilles ont été entreprises par le Service des Antiquités, sous la direction de Mr S. Levy. Elles ont montré les restes d'une synagogue, orientée au nord-nord-est, avec une nef (5×9 m) pavée de mosaïques de couleur, et deux bas-côtés pavés de dalles de calcaire que six colonnes séparaient de chaque côté de la nef. L'abside semi-circulaire est au nord; entre elle et la nef le sol s'abaisse de 10 cm au-dessous du niveau de la nef. Au centre de cette partie surbaissée, qui est pavée de mosaïques à décor géométrique, se trouvent les fondations de l'Arche de la Loi. Des restes de quatre colonnes permettent de penser que l'Arche était séparée de la nef par un cancel. A l'est du bâtiment, on a dégagé une citerne bien cimentée, peut-être un bain rituel, voisine d'un réservoir d'eau ali-

menté par un conduit cimenté qui commence à l'angle sud-est du bâtiment.

Le sol de la nef est décoré de 55 médaillons, dont 36 conservés, formés par des vignes sorties d'une amphore au milieu de la rangée du sud. Ils contiennent des représentations d'animaux (paons, éléphants, panthères, oiseau en cage, poule pondant dans un panier, taureau, etc.) (pl. XII *a*). Les deux rangées les plus au nord contiennent une *menora* à sept branches, flanquée de deux lions, avec à son pied le *shofar*, l'*ethrog* et le *lulav* (pl. XII *b*). Au-dessous des lions sont des palmiers flanqués chacun de deux colombes. Chacun de ces motifs occupe deux médaillons. Au-dessus de la *menora* se trouve une inscription araméenne, dans une *tabula ansata*. En plus d'un certain nombre de monnaies (la plupart de Justinien I, et une de Tibère II), on a trouvé une vingtaine de petits rouleaux de métal, peut-être des amulettes, quelques-uns portant des traces d'inscriptions en caractères hébreux (?). On a trouvé aussi des incrustations d'ivoire venant probablement de l'Arche de la Loi, des pommeaux d'os, lampes, anneaux de bronze, etc.

Il peut être intéressant de signaler qu'une mosaïque très semblable a été trouvée dans une église byzantine, découverte près de là au Wadi Shellal en 1917; cf. *RB.*, 1917, pp. 569-572; 1918, p. 596; on peut la voir aujourd'hui au War Memorial de Melbourne.

Acre

Le Service des Antiquités, collaborant avec celui du tourisme, a continué le dégagement de ce qu'on appelait la Crypte des Croisés de Saint-Jean, à Acre, sous la direction du Dr Z. Goldmann. Les débris s'y étaient accumulés sur plus de 4 m. Le bâtiment avait été réutilisé, des murs et une citerne construits à l'intérieur, sans doute au XVIe-XVIIe s. (pl. XIII *a*). Après un dégagement partiel, on a pu voir que la porte actuelle était une fenêtre, et qu'il y avait au niveau du sol des portes qui suggèrent que cette salle était un réfectoire. La voûte est portée sur trois colonnes de style gothique. La plus occidentale a été entièrement dégagée, elle est fondée sur le roc et pénètre dans des niveaux de maisons et de poterie de la fin des temps hellénistiques.

Engaddi

L'exploration d'Engaddi (Ein Gedi) (cf. *RB.*, 1957, p. 255 s.) a été continuée en 1957 par J. Naveh, sous les auspices du Service des Anti-

Amman. — Tychè d'époque romaine

'Ain Feshkha. — Le bâtiment vu vers l'est.

a. — Kh. Sarra. Ve. — Sépulture néolithique.

b. — Meṣer. — Maison absidale chalcolithique, vue vers le nord-est.

a. — GATH. — Lieu de culte (?). Au centre, plate-forme circulaire. Au premier plan, plate-forme arrondie faite de briques en losange.

b. — KFAR BARUKH. — Ossuaire inscrit.

Khirbet Ma'on (Nirim) — Mosaïques d'une synagogue.

a. — Acre. — Crypte de Saint-Jean, en cours de fouille.

b. — Shavei Zion. — Pavement en mosaïque d un bas-côté de l'église.

quités et de l' « Israel Exploration Society ». On l'a limitée à l'ancienne installation et aux terres de culture, en insistant sur l'examen du système d'irrigation. On a trouvé 13 citernes, dont l'eau venait du Nahal Arugot (Wadi ʿAreija) et du Nahal David (W. Sdeir), ainsi que de sources d'un niveau plus élevé. Un ancien aqueduc conduisait l'eau aux citernes et aux champs. Les terrasses couvrant 100 ha furent aussi examinées. D'après la poterie et les monnaies trouvées en surface, Engaddi a connu son plus grand développement aux IIIe et IVe s. de l'E. C.; l'époque d'Alexandre Jannée est bien représentée elle aussi.

Plusieurs petits sondages on été faits dans le bâtiment déjà décrit par le Dr Y. Aharoni, au nord de la source d'Engaddi (cf. *RB.*, *ibid.*) pour obtenir des renseignements supplémentaires. Sur le sol, à 0,60 m au-dessous de la surface, est apparue de la poterie chalcolithique semblable à celle des environs de Béershéba.

RECENSIONS

Theologie des Alten Testaments, Band I, *Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels*, von Gerhard von Rad *(Einführung in die evangelische Theologie, I)*. — In-8° de 472 pp. — München, Chr. Kaiser, 1957. — Prix : broché DM 21, relié toile DM 24.

Peu après la *Théologie de l'Ancien Testament* d'Ed. Jacob (cf. *RB.*, 1957, pp. 424 ss.) et celle de Van Imschoot (cf. *RB.*, 1956, p. 136 s.; 1958, p. 293 s.), en même temps que l'édition allemande de l'ouvrage de Th. C. Vriezen (1), paraît le premier volume d'une Théologie de l'Ancien Testament par G. von Rad, qui se présente d'une manière très neuve et fort intéressante.

Pendant tout le Moyen Age, l'interprétation de l'Écriture a été tout entière théologique et il n'y avait pas lieu de constituer une « théologie biblique » à part de l'exégèse. A l'époque moderne au contraire, avec l'irruption du rationalisme, cette interprétation a risqué de devenir simplement historique et il n'y eut plus de place pour une « théologie ». Une réaction s'est dessinée depuis une trentaine d'années, et elle s'accentue aujourd'hui, mais la théologie de l'Ancien Testament a peine à se constituer comme une science autonome, avec son objet et ses méthodes propres. Ou bien elle s'attache au développement historique des croyances dont témoignent les livres bibliques, et elle devient une histoire religieuse d'Israël, ou bien elle organise ces croyances, libérées de leurs attaches historiques, selon un système qui est celui de la théologie spéculative. Chacune de ces solutions, étant insuffisante en elle-même, doit pratiquement faire des concessions à la solution opposée, et de cette ambiguïté vient le malaise dont souffre la théologie biblique.

Sur ces questions de méthode, von Rad s'est expliqué, outre la préface, dans les introductions aux différentes parties de son livre, pp. 111-134, 304-306, 352-353.

Von Rad entend réduire cette tension entre les deux pôles, historique et dogmatique, en définissant comme l'objet propre de la théologie de l'Ancien Testament le témoignage qu'Israël lui-même donne sur son Dieu et sur les rapports entre ce Dieu et Israël, en somme l'expression de la foi d'Israël par Israël lui-même. Cela est très raisonnable, mais la détermination de cet objet se heurte à des difficultés que l'auteur est le premier à signaler. Il y a, entre les livres de l'Ancien Testament, une variété de conceptions religieuses qui peut paraître irréductible et l'on ne trouve, dans tout l'Ancien Testament, aucun exposé systématique de la foi d'Israël : contrairement à la manière grecque, l' « événement » a toujours le pas sur le « Logos ». La foi d'Israël est une foi en l'intervention de Dieu dans l'histoire du monde. Cette histoire est un enseignement, mais il ne s'agit pas de l'histoire

(1) *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1957. L'ouvrage sera recensé dans cette *Revue*.

telle que nos méthodes critiques voudraient la reconstituer objectivement; c'est une histoire unifiée par des conceptions religieuses et périodiquement retravaillée et réexposée pour traduire la confession de foi du peuple.

La théologie de l'Ancien Testament doit donc étudier l'un après l'autre les grands ensembles littéraires dans lesquels s'est exprimée et par lesquels a été enseignée la foi d'Israël. Et d'abord les grands ensembles historiques. Ils réunissent des traditions et des documents très divers, dont la date et l'origine sont discutées et restent incertaines. Mais le théologien biblique ne les considère que dans la forme littéraire qu'ils ont finalement reçue et qui reflète la croyance d'une époque. Il y a ainsi une théologie de l'Hexateuque, de l'histoire deutéronomiste, de l'œuvre du Chroniste, où sont manifestées les interventions de Dieu pour le salut de son peuple. Un autre groupe de livres, les « sapientiaux », donne la réponse d'Israël à ces approches de Dieu. Tout cela fait la matière du premier volume, intitulé d'après sa partie la plus importante « la théologie des traditions historiques ». Les prophètes n'y interviennent pas, car leur vue est différente : pour eux, le passé et le présent ne sont pas une histoire de salut, ils sont une histoire de péché et de réprobation. Ils voient l'histoire de salut en avant d'eux, dans le futur, dans un renouvellement d'Israël et de nouvelles actions de Dieu. Le second volume leur sera consacré : une « théologie des traditions prophétiques ».

Cette nouvelle manière de concevoir la théologie de l'Ancien Testament est certainement attrayante. Je ne dirai pas qu'elle supprime toutes les difficultés et von Rad lui-même est quelquefois gêné dans son application. Il renonce à faire de cette théologie un exposé historique du développement de la foi, mais il a fait précéder son étude « théologique » par une esquisse de l'histoire de la foi yahviste et des institutions religieuses d'Israël, qui s'étend sur une centaine de pages, pp. 13-110. Il dépeint les débuts, la crise de l'installation en Canaan, la crise de la formation de l'État, les efforts de restauration, la constitution de la communauté post-exilique. C'est fort intéressant, c'est donné comme une préparation à ce qui va suivre, mais le fait qu'il ait fallu cette introduction pourrait indiquer que la théologie de l'Ancien Testament, telle que von Rad la conçoit, n'a pas un objet assez exactement défini.

Sa méthode se justifie le mieux appliquée aux grands ensembles historiques et c'est évidemment à leur propos qu'il l'a élaborée. On se rappellera ses belles études sur l'Hexateuque, sur l'écrit sacerdotal, sur le Deutéronome. Mais la détermination de ces ensembles dépend de la critique littéraire et l'on est ici sur une base incertaine. Von Rad est fidèle à la théorie de l'Hexateuque et il consacre à la « théologie de l'Hexateuque » la partie centrale et la plus importante de ce volume, pp. 135-303. Mais le tableau qu'il présente devrait être modifié si l'on admet, avec Noth, qu'il faut en séparer Josué et même le Deutéronome, pour ne garder qu'un Tétrateuque. Von Rad a senti la difficulté, cf. sa note de la p. 296, à propos de Josué. L'affaire est d'importance puisque von Rad considère la théologie de l'Hexateuque comme le développement du petit Credo de *Deut.*, xxvi, 5-9 : « Mon père était un Araméen errant, etc. » D'autre part, il envisage à part l'histoire deutéronomiste, de Juges à II Rois, pp. 304-344, et il a raison, mais on doit se demander si l'on peut ainsi séparer cette théologie « deutéronomiste » de celle du Deutéronome, qui a été étudiée dans le cadre de celle de l'Hexateuque. Proportionnellement à ces exposés, la théologie du Chroniste paraît traitée un peu brièvement, pp. 345-351.

Mais tout cela n'atteint pas la position essentielle de von Rad, qui est d'un grand intérêt. Dans cet ensemble de livres historiques, il retrouve une théologie

exposée comme une histoire de salut. Cette histoire est ponctuée par des alliances de Dieu avec les hommes : dans l'Hexateuque, alliance avec les Pères et alliance du Sinaï, primitivement indépendantes et combinées dans J et E, à quoi s'ajoute l'alliance avec Noé dans P, qui par contre ne parle pas de l'alliance du Sinaï (au moins dans ce que l'Hexateuque final a conservé de la tradition sacerdotale); dans l'histoire deutéronomiste et dans le Chroniste, alliance davidique. Il y a ainsi deux éléments fondamentaux de la foi d'Israël : Israël est devenu le peuple saint de Yahvé et a reçu la Terre Promise (Hexateuque); David a été élu par Dieu et son trône a été établi à jamais (Deutéronomiste, Chroniques).

Ce sont là des initiatives divines, mais un dialogue s'engage entre Dieu et son peuple choisi. Quelle a été la réponse d'Israël? pp. 352-457. Cette réponse est donnée en grande partie dans le Psautier, où l'on voit comment Israël se représentait ses rapports avec Dieu, dans le Psautier et dans des textes apparentés qui mettent en œuvre les notions de justice de Dieu et de justice d'Israël. D'autres livres exposent les tentations et la consolation de l'individu (Jǫb), les règles de conduite d'une sagesse d'expérience (Proverbes anciens) et, après l'Exil, une sagesse théologique (première partie des Proverbes, Ben Sira, etc.). On trouve aussi un courant de scepticisme, éveillé par le contraste entre la foi en Dieu et la leçon des événements. On ne met pas en doute l'existence de Dieu, on met en doute l'efficacité de son action dans l'histoire ou dans la vie de l'individu. Cette inquiétude éclate, d'une façon qu'on peut appeler tragique, dans Qohelet, mais la tension entre l'Histoire et le Kérygme est intérieure à tout le développement de la foi en Israël. Toute cette dernière partie me paraît moins unifiée que le reste et se rattacher d'une manière un peu artificielle à ce qui est donné comme le sujet du volume : la théologie des traditions historiques.

Un mot encore sur les problèmes de méthode. Un bénéfice certain de cet ouvrage est d'avoir défini clairement l'objet que la théologie de l'Ancien Testament peut se donner : la recherche de ce qu'Israël lui-même énonçait sur Dieu et sur ses rapports avec Dieu, un exposé de la Confession de Foi d'Israël à partir des livres qu'Israël considérait comme régulateurs de sa foi. On est ainsi libéré de l'historicisme et du dogmatisme, entre lesquels ont balancé d'autre théologies de l'Ancien Testament. Une telle conception est justifiée et le résultat de cet effort peut vraiment s'appeler une « théologie », dans la mesure où l'Ancien Testament est considéré à part et où il ne s'agit que de la foi d'Israël. Cela est légitime méthodiquement mais cela reste incomplet au regard du chrétien qui accepte à la fois l'Ancien et le Nouveau Testament et qui ne peut pas les séparer, parce que l'un et l'autre contiennent les enseignements du même Dieu, adressés à tous les hommes et à lui-même. Pour le théologien chrétien, travaillant sous la lumière de foi, les deux Testaments doivent s'éclairer mutuellement et le sens plein de l'Ancien Testament ne peut être perçu qu'en référence au Nouveau. Le théologien peut, et doit, s'appliquer à une théologie de l'Ancien Testament, comprise comme une étape de sa recherche, et von Rad lui indique ce qui semble être la meilleure voie à suivre, malgré les obstacles dont elle est hérissée. Mais il ne doit pas concevoir cette théologie comme finalement *séparée* de celle du Nouveau, il ne peut être satisfait que par une « théologie biblique », qui envisage tout le développement de la Révélation (1).

(1) J'ai touché ce point en rendant compte du livre d'Ed. Jacob, *RB.*, LXIV, 1957, p. 425 s. et dans *A propos de la Théologie Biblique*, dans *ZAW.*, LXVIII, 1956, pp. 225 ss.

Je m'excuse d'avoir trop mêlé de réflexions personnelles à ce compte rendu de l'ouvrage de von Rad; c'est un livre qui oblige à penser, et cela est un signe de sa valeur. En dehors de l'orientation générale, sur laquelle j'ai insisté, il faudrait relever beaucoup de choses. On reconnaît partout la maîtrise de l'auteur qui connaît parfaitement les textes et qui domine les discussions de détail. Il y a des pages remarquables et une abondance de remarques neuves. C'est un livre essentiel.

R. de Vaux, O. P.

Structure et théologie de Luc I-II, par René Laurentin (Études Bibliques). Grand in-8° de 232 pp. Paris, Gabalda, 1957.

Le titre dit bien le propos de l'auteur, propos qu'il a tenu. Ni commentaire exégétique s'enfermant dans une explication suivie du texte, ni élaboration systématique s'évadant de la lettre pour construire à sa guise, mais perception théologique se dégageant de l'Écriture loyalement écoutée. Les passages essentiels sont choisis, situés, scrutés au service d'une enquête théologique et selon ses détours, mais avec une méthode philologique et un souci d'objectivité qui assurent aux résultats obtenus le bénéfice d'un solide fondement scripturaire. M. l'abbé Laurentin était déjà connu et justement apprécié comme historien et théologien de la mariologie; il se révèle ici exégète compétent. Les réserves ou dissentiments que j'exprimerai sur plusieurs points ne feront que qualifier une approbation large et admirative de l'ensemble.

Dans une *Introduction* qui esquisse l'état des problèmes, il admet, après beaucoup d'autres, que Luc, dans ses deux premiers chapitres, a traduit un document écrit en hébreu. Se contentant de renvoyer à un article de *Biblica* (1956, pp. 435-456; 1957, pp. 1-23) où il a étudié les allusions possibles à l'étymologie des noms propres, il ne cherche pas ici à établir cette thèse mais s'appuie sur les travaux antérieurs, de P. Winter entre autres. J'ai dit ailleurs (*New Testament Studies*, 1956-1957, pp. 169-194) que Luc me semblait plutôt avoir écrit de lui-même un grec imité des Septante, et je continue à penser ainsi. Je remarquerai seulement que la position de Laurentin reste ambiguë. Les finesses qu'il perçoit avec raison dans l'exploitation de l'A. T. par *Luc*, I-II sont-elles le fait de l'auteur inconnu ou du traducteur Luc? Il ne suffit pas de reconnaître à celui-ci une large liberté pour rendre claire la collaboration supposée. L'exploitation midrashique de l'A. T., dans son ensemble comme dans son détail (par ex. le ἐν γαστρί p. 70), doit être le fait du même auteur. Si c'est l'anonyme hébraïsant, on voit mal ce qui reste au génie de Luc : d'avoir repris ici γαστήρ par κοιλία? En fait Laurentin laisse voir à plusieurs reprises qu'il pense surtout à Luc lui-même (p. 70 l. 24 ss.; pp. 81, 97, etc.) et je crois qu'il a raison; mais il me semble alors qu'on peut se dispenser d'un prédécesseur hébreu, dont le rôle est obscur et que la philologie n'impose pas.

Au reste cette prise de position n'est nullement essentielle à l'ensemble du travail, qui tient aussi bien si on l'abandonne. Ce travail commence par une investigation littéraire qui procède en trois étapes : le plan, l'idée directrice, le mode d'utilisation de l'A. T. Le *plan* d'abord (ch. I), avec son ordonnance symétrique des scènes, fait déjà percevoir un certain « relief de la pensée théologique » (p. 21). Laurentin le souligne après bien d'autres, mais il a raison de relever que le parallélisme de principe entre l'enfance de J.-B. et celle de Jésus recouvre une très nette prépondérance de fait en faveur de ce dernier, au point que « la différence du con-

tenu fait progressivement éclater le parallélisme du cadre » (p. 34). Ici j'aimerais préciser. D'aucuns ont pensé que le point de départ de la composition avait été une enfance de J.-B. à laquelle Luc aurait voulu opposer Jésus comme un rival. Je ne crois pas pour ma part à ce « document johannite » admis par trop de critiques, — et auquel, si je ne me trompe, Laurentin a le bon goût de ne pas accorder d'attention —; je pense que la cellule mère de ces deux premiers chapitres est l'enfance de Jésus, plus précisément même l'Annonciation, tandis que l'enfance de J.-B. n'est qu'un prélude composé par Luc pour introduire le Messie par son Précurseur comme au début de l' « Évangile » primitif (*Luc*, III).

L'ordonnance du récit faisait pressentir que le « Seigneur » dont J.-B. prépare les voies n'est autre que Jésus lui-même. Cette impression est confirmée par l'examen de *l'idée directrice* qui donne leur « mouvement » à ces deux chapitres (ch. II). Cette idée est celle de l'accomplissement messianique qui se prépare à travers les différentes scènes et se réalise lors de l'entrée de Jésus au Temple. Deux emprunts la sous-tendent, celui de *Daniel*, IX-X dans les Annonces de Gabriel à Zacharie et à Marie; celui de *Malachie*, III dans l'annonce à Zacharie, le Benedictus et la Présentation au Temple. Ces emprunts sont certains dans l'ensemble et Laurentin, reprenant une suggestion du P. Burrows, croit même percevoir un comput de 490 jours (6 mois de I, 26.36 + 9 mois implicites de II, 6 + 40 jours implicites de II, 22) qui ferait de la Présentation au Temple l'achèvement de 70 semaines, en application de la prophétie de Daniel. Il est dommage que I, 24 parle seulement de « cinq mois » (corriger en ce sens p. 108 note 3, ligne 4), ce qui place l'Annonciation au cours du « sixième » (I, 26.36), mais il est certain que les ἐπλήσθησαν I, 23.57; II, 6.21.22 ont un « sens très plein » (p. 56) de portée théologique. Ils suggèrent que leur terme est le *Jour* où s'accomplissent les temps messianiques, et l'importance donnée à la Présentation dans le Temple, appréciée à la lumière de Malachie, ne permet guère de douter que Luc y voie la manifestation messianique de Jésus. La combinaison de Daniel et de Malachie laisse même entendre que le « Saint » qui vient ainsi n'est autre que le Seigneur Dieu lui-même. « L'entrée de Jésus au temple inaugure l'habitation eschatologique de la « Gloire », c'est-à-dire de Yahweh, promise par les prophètes » (p. 63).

Ces deux prophéties ne sont pas les seuls *textes scripturaires qu'utilise Luc* I-II. Dans son ch. III Laurentin en révèle plusieurs autres. L'usage de *Soph.*, III, 14-17 en *Luc*, I, 28-33 et la portée de cet emprunt ont été déjà bien mis en lumière par le P. Lyonnet. Tout en le suivant, l'abbé Laurentin note avec finesse comment le pléonastique ἐν γαστρί, reprenant בְּקִרְבֵּךְ de Sophonie, renforce encore l'assimilation de Marie à la Fille de Sion comme résidence de Dieu. Ne va-t-il pas trop loin quand, toujours à la suite du P. Lyonnet, il voit dans I, 35 une allusion suffisamment claire à *Ex.*, XL, 35 pour que la présence de l'Enfant dans le sein de la Vierge soit assimilée à celle de la Gloire de Yahweh remplissant le Tabernacle? Il manque pourtant chez Luc les termes de « Gloire » et de « remplir », et je doute que le seul mot commun ἐπισκιάζειν suffise pour imposer ce parallèle précis. Ce terme se rencontre ailleurs dans l'A. T., dit en particulier de l'Esprit divin qui couvre de ses ailes (*Ps.*, XCI, 4; CXL, 8), et ici le contexte dynamique de conception pourrait faire songer plutôt à l'Esprit couvant les eaux primordiales (*Gen.*, I, 2) si l'absence de ἐπισκιάζειν dans ce dernier texte ne rendait à vrai dire le rapprochement incertain (1). Si la scène de la Visitation était écrite à l'aide de *II Sam.*,

1) A la suite de Allgeier (*Bibl. Zeitschrift*, XIV, 1916-1917, pp. 338-343, il faut remarquer

VI, 2-11, comme le pense Laurentin à la suite de Burrows, ce serait une nouvelle et frappante assimilation de Marie avec l'Arche d'alliance. Mais le rapprochement est si subtil qu'on hésite à se laisser séduire; d'autant plus qu'on cherche en vain la référence à une autre influence possible, celle de *Gen.*, XXV, 22 (le σκιρτᾶν des deux enfants dans le sein de Rébecca). L'utilisation de *II Sam.*, VII, 12-16 (entre autres!) dans *Luc*, I, 32-33 est trop évidente pour prêter à discussion; j'insisterais toutefois davantage (p. 140 s.) sur le sens purement messianique et non transcendant de υἱὸς ὑψίστου : en cette première partie du dialogue de l'Annonciation, à laquelle la deuxième s'opposera avec contraste, Luc nous maintient volontairement sur le plan de l'ancienne économie (comme il fera en opposant la Pâque ancienne à la Pâque nouvelle : XXII, 15-18 et 19-20; cf. *RB.*, 1939, pp. 387 ss.) et montre en Jésus le Messie rejeton davidique avant d'expliquer comment l'intervention de l'Esprit Saint va permettre de le dire « Fils de Dieu » en un sens tout nouveau. — D'autres emprunts à l'A. T. sont signalés avec les qualifications diverses qui conviennent : ténu pour *Judith*, XIII, 18-19 en *Luc*, I, 42; obscur pour *Is.*, VIII, 14 en *Luc*, II, 34, plus net pour *Michée*, IV-V dans le récit de la Nativité de Jésus. L'explication du Magnificat est empreinte de réserve, voire d'embarras. Et n'est-ce pas encore trop dire qu'y voir « une sélection orientée (dans une large mesure) par une réflexion sur le problème de l'enfance du Christ » (p. 83)? On n'y trouve aucune allusion claire à la naissance messianique et il pourrait bien s'agir là d'un psaume pré-chrétien, issu du milieu des « Pauvres », et adopté par la première communauté de Jérusalem avant d'être utilisé ici par Luc.

Cette utilisation constante de l'Écriture permet de serrer de plus près le *genre littéraire* de ces deux premiers chapitres. C'est ce que fait excellemment le ch. IV, en y voyant un cas typique de *midrash*. Le « genre littéraire de base » reste certes « d'ordre historique » (p. 96), encore qu'il s'agisse d'une « histoire religieuse écrite dans la manière biblique » (p. 98). Le récit est commandé par des souvenirs concrets qui s'imposent à lui et se trahissent par la gratuité, voire la contrainte de certains faits. Mais pour réfléchir sur cette histoire et en dégager le sens théologique, Luc l'a repensée et racontée en fonction de précédents bibliques. D'où un exposé qui se développe par référence constante à l'Écriture, de façon tout autre d'ailleurs que dans les démonstrations apologétiques de *Mt.*, I-II, « par voie d'allusions » où les préparations prophétiques et leur sens profond apparaissent « comme en filigrane dans la trame du récit » (p. 100). A côté d'une « théologie explicite » facile à détecter, une « théologie allusive » non moins importante (p. 116). Ou, pour prendre une comparaison : « Dans la polyphonie, il y a le plan du chant, le plan de l'accompagnement et le rapport qui en résulte. Dans la composition midrashique de *Luc* I-II, il y a le récit, son accompagnement scripturaire et leur vivante relation » (p. 117). Cette méditation théologique tourne autour de quatre centres d'intérêt : le peuple de Dieu, Jérusalem, le temple, le culte; et elle cherche à élucider trois problèmes : la réalisation de l'espérance eschatologique, l'obscurité de l'enfance du Christ, le mystère de sa personne. Ce dernier problème, qui est l'essentiel, revêt lui-même deux aspects : qui est Jésus par rapport au Messie attendu? qu'est-il par rapport à Dieu?

Partant de l'attente, revalorisée par les écrits de Qumrân, de deux Messies

dans le (συ)σκιάζειν de *Ex.*, XXV, 20; *I Chron.*, XXVIII, 18 une combinaison intéressante des deux thèmes : les Chérubins ont des ailes d'oiseaux, mais c'est l'Arche d'alliance qu'ils couvrent.

distincts, d'Israël et d'Aaron, l'abbé Laurentin pense que *Luc*, I-II a voulu montrer en Jésus l'un et l'autre : *le Messie royal d'Israël* par sa descendance davidique fondée sur la paternité légale de Joseph; *le Messie sacerdotal d'Aaron* par l'affinité de sa mère avec la race lévitique d'Élisabeth. Vague affinité, plus ou moins lointaine, se hâte-t-il d'ajouter, et qui n'empêche pas que Marie ait été plus probablement elle-même de race davidique (p. 116, note 1). Cette réserve est très justifiée et reçoit une puissante confirmation de *Hebr.*, VII, 13-14. Mais alors Luc a-t-il pu et voulu quand même faire de Jésus le Messie d'Aaron ?Les indices ténus qu'on nous propose permettent d'hésiter. La notation du vague συγγενίς (I, 36) a pu se faire sans ce calcul. La venue au Temple de *Mal.*, III, 1, que Jésus réalise, n'a-t-elle pas précisément pour effet de réformer le sacerdoce lévitique (*Mal.*, III, 3)? Et si Luc ne mentionne pas le rachat de Jésus au prix de cinq sicles d'argent, est-ce bien parce qu'il le fait présenter au Seigneur comme un lévite? Est-il vraiment « si averti des choses du culte » (p. 115) qu'on ne puisse voir là un oubli ou une méprise de sa part?

Mais ce qui importe en définitive est de déterminer si *Luc*, I-II établit *la messianité de Jésus sur un plan transcendant et divin.* C'est à quoi s'emploie tout le ch. v. Récapitulant les divers titres donnés à Jésus dans ces deux chapitres : Messie, Grand, Saint, Roi, Lumière, Gloire, Sauveur, Seigneur, l'abbé Laurentin observe que, si aucun d'eux n'est de droit exclusivement réservé à Dieu, du moins leur convergence pointe vers une transcendance; compte tenu de la « dimension midrashique » et de la « théologie allusive » qu'elle comporte, on est amené à saisir « l'assimilation de Jésus à Yahweh » comme « le dernier mot de la christologie de *Luc 1-2* » (p. 130). Au reste, ce n'est là qu'une des manifestations d'un développement essentiel de la Révélation biblique, qui est sans cesse à l'œuvre dans le N. T. et que l'Ancien préparait déjà. En des pages concises mais riches (pp. 132 ss.) sont évoqués les deux courants convergents où s'ébauche dans l'A. T. la rencontre de Dieu et de l'humanité : d'une part la descente de Dieu vers le monde par la théologie des hypostases, d'autre part la montée du Messie vers la transcendance. Ces deux courants se rejoignent en la personne de Jésus et fécondent la prise de conscience théologique d'un Paul ou d'un Jean. Le Prologue de ce dernier présente même avec *Luc*, I-II des affinités que Laurentin analyse de près, tout en relevant les différences d'inspiration : d'un côté une théologie explicite qui recourt à une « métaphysique des hypostases divines », de l'autre une « pensée intuitive » qui « se manifeste par voie d'allusion scripturaire » (p. 139). Pour être présentée de façon plus concrète et plus voilée, la filiation divine de Jésus en *Luc*, I-II n'est d'ailleurs pas moins nette et Laurentin en retrouve encore l'affirmation dans l'épisode du Recouvrement dans le Temple, où la parole brève de Jésus (II, 49) reviendrait à dire qu' « il est chez lui dans le temple au titre de Fils de Dieu » (p. 146). Il reste que « dans la perspective allusive de Luc, filiation divine et filiation humaine sont juxtaposées sans être explicitement conciliées »; chez Jean le rapport sera formulé par l'énoncé de l' « incarnation » (*Jo.*, I, 14) (p. 147).

La dignité transcendante de Jésus rejaillit sur *Marie* qui a dans *Luc*, I-II « un relief considérable », bien plus que dans *Mt.*, I-II ou *Jo.*, I, 13-14 (p. 148). Recueillant les données de l'enquête exégétique, le ch. VI met en valeur la typologie de la « Fille de Sion », personnification biblique du peuple d'Israël dont Luc voit manifestement en Marie l'actualisation eschatologique. Des divers traits de ce type : épouse, sainte, vierge, mère, demeure de Dieu, il a retenu surtout les deux derniers. Marie est pour lui la vraie fille de Sion en tant que mère du Messie,

chez qui Dieu vient habiter parmi les siens. L'usage qu'il fait de Sophonie et de Michée suffit à en assurer. S'il s'est également référé à *Ex.*, XL, 35 et à *II Sam.*, VI, 2-11, il aura ajouté à ce type celui de l'Arche d'alliance; mais nous avons noté que ces références semblent moins garanties.

Marie est certainement une des principales sources dont s'est inspiré Luc. Le récit de l'Annonciation, en particulier, ne peut remonter qu'à son expérience la plus intime. A-t-elle eu dès ce moment sur la divinité de Jésus les lumières dont rayonne le texte évangélique? Et d'autre part s'est-elle préparée, sans le savoir, à cet événement par un propos de virginité? Deux « Notes-Annexes » s'efforcent de répondre à ces questions. La première réponse est affirmative, mais accompagnée de correctifs qui la rendent acceptable. De fait, la parole formelle de II, 50 rend bien difficile d'admettre que Marie ait eu dès l'origine une claire *perception du mystère de son Fils*. Laurentin le sent et son explication de ce texte n'est pas sans embarras. Du moins en a-t-il pris occasion de sagement tempérer ses affirmations : s'il dit que « Marie a saisi de façon enveloppée, mais réelle, l'objet du message [de l'Ange] et donc l'identification de Jésus à Yahweh qui s'y trouve insinuée » (p. 166), il parle aussi des « hautes lumières auxquelles elle avait accédé, de manière sans doute implicite et fugitive en la fine pointe de son esprit » (p. 170), ou encore : elle a « entrevu depuis le jour de l'Annonciation la divinité du Christ. Et cependant, elle n'a pas immédiatement compris... » (p. 173). — Au problème du *propos de virginité* la réponse est également affirmative, mais cette fois je ne puis assentir. L'exposé paraît ici unilatéral et déficient. Après avoir décidé un peu vite que ἐμνηστευμένην de I, 27 veut dire « mariée » et non « fiancée », l'abbé Laurentin ne se demande pas comment le simple οὐ γινώσκω peut exprimer une volonté ou un futur; et il élimine d'un revers de main comme « curieuse solution » se prévalant du « patronage de Cajetan » (p. 178) une interprétation qui, formulée de façon un peu plus intelligente, est adoptée par bien des exégètes, même catholiques. Il ne se demande pas non plus si I, 34 doit être compris en fonction de la psychologie de Marie ou si ce n'est pas une charnière rhétorique de Luc destinée à faire progresser le dialogue, du plan vétérotestamentaire de la naissance naturelle du Messie au plan nouveau de la naissance virginale du Fils de Dieu. Enfin, il essaie, après beaucoup d'autres, de montrer qu'un tel propos n'avait rien d'insolite chez la jeune juive qu'était Marie, mais il oublie de noter tout ce qu'il a en réalité de chrétien et tout ce que la tradition qui le soutient depuis le IVe siècle doit en fait à un idéal nouveau de virginité, dû précisément à Jésus et à sa Mère vierge *post partum*, sans oublier, hélas, un certain encratisme qu'illustrent les apocryphes.

Une *Bibliographie* choisie et pourtant considérable (pp. 191-223 : 500 numéros) termine le volume. On appréciera les courtes notations qui y qualifient souvent les ouvrages, ainsi que son « Répertoire » ou Index particulier. Elle témoigne à sa façon de l'énorme travail d'où est sortie cette étude. Il est remarquable, en vérité, que l'auteur ait dominé cette immense littérature d'un sujet très encombré et su en tirer un ouvrage bien informé mais sans longueurs, nerveux et personnel. Son principal défaut est sans doute la tendance à majorer les inductions possibles; la plupart de mes réserves l'auront fait sentir. Mais ce défaut par excès est moins grave que le contraire. Trop de commentaires n'ont exploré de ces très belles pages de Luc que leur surface philologique; il est bon de voir mise en valeur leur troisième dimension, de profondeur typologique, quitte à se tenir en garde sur quelques points où les perspectives pourraient être exagérées. Souvent d'ailleurs on y sera aidé par l'auteur lui-même, qui a bien conscience du péril et sait à l'occasion quali-

fier avec prudence ses diverses hypothèses. De toute façon son livre est très suggestif et enrichissant. Il est dommage qu'il soit défloré par des erreurs typographiques trop nombreuses; la prochaine édition exigera un sérieux nettoyage (1).

Pierre Benoit, O. P.

L'Épître de saint Paul aux Romains, par Franz-J. Leenhardt *(Commentaire du Nouveau Testament*, VI). — In-8° de 222 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957. — Prix : broché 12,45 fr. s.; relié, 15,55 fr. s.

L'excellente série de commentaires publiée par les Protestants de langue française (suisses en majorité) vient de s'enrichir d'un nouveau volume : le commentaire sur l'épître aux Romains, par Franz-J. Leenhardt, professeur à la Faculté autonome de théologie de l'Université de Genève. L'introduction, d'une douzaine de pages, fait rapidement le point des principaux problèmes soulevés par l'épître. Avec raison, L. la situe dans les premiers mois de l'an 57 (avant le printemps). Il en admet l'unité foncière, sauf pour la doxologie finale qui aurait été « ajoutée par quelque vieux copiste » (p. 18). Quant au chap. xvi, qui fut écrit certainement par saint Paul, L. estime « pour le moins possible, sinon même probable » que les salutations qu'il contient concernent les chrétiens d'Éphèse. Les chap. ix-xi spécialement, qui envisagent le problème du rejet des Juifs, font corps intimement avec le reste de l'épître et L. souligne à ce propos la perspective ecclésiale des *Romains :* le problème de la justification ne doit pas être envisagé d'un point de vue individualiste, mais communautaire. Cette réaction est des plus heureuses. Il me semble cependant difficile de nier que les chap. ix-xi viennent s'insérer de façon assez étrange dans un ensemble parfaitement homogène. Il est aisé, je crois, de reconnaître la saveur baptismale des chap. v à viii; mais d'autre part, d'après les analogies que l'on pourrait établir avec *I Petr.* et *Jac.*, la section parénétique qui commence en xii, 1 (avec pour introduction le thème du sacrifice spirituel) devrait se greffer immédiatement sur le thème du baptême, par delà les chap. ix-xi qui apparaissent donc comme un « corps étranger ». Un « éditeur » n'aurait-il pas ajouté des éléments pauliniens primitivement distincts : les chap. ix à xi et le chap. xvi? C'est à son activité qu'il faudrait attribuer, je crois, la doxologie de xvi, 25-27 qui offre un certain nombre de contacts avec les épîtres pastorales.

Le commentaire lui-même est excellent : clair, profond, assez personnel, insistant surtout sur les valeurs théologiques, sans que l'exégèse proprement dite en soit diminuée d'autant. Je voudrais simplement ici souligner, et au besoin discuter, quelques aspects plus personnels de la pensée de Leenhardt. La position qu'il adopte dans le problème de la justification est assez remarquable pour un Protestant. On notera d'abord l'analyse très minutieuse qu'il fait du concept de « justice » (valable pour Dieu et pour l'homme), dans lequel il reconnaît cinq acceptions solidaires et partiellement inséparables : « ... une acception logique (la

(1) On renonce à les signaler toutes! Beaucoup ne sont que négligences ou étourderies : p. 18 note 2 *Fronce* pour *France;* p. 33 ligne 21 : 1,36-38 pour 2, 36-38; p. 34 ligne 21 *le* pour *les;* p. 35 ligne 27 un point superflu avant *auront;* ibid. note 3 parenthèse oubliée après ταπείνωσις, etc., etc. Mais on déplorera les fautes d'orthographe : p. 12 ligne 20 *assonnances;* p. 21 ligne 10 *résonnances;* p. 88 ligne 20 *règnera;* p. 94 ligne 14 *scholastique;* p. 109 notes 2 et 3 *Beasely* pour *Beasley;* p. 126 note 1 *Shemomé Esré;* p. 155 note 4 *éthyopienne* (bis!), etc., etc.; et aussi les fautes d'accentuation du grec : p. 39 ligne 9 αὐτὸς; p. 40 note 4 ἐναντιον; p. 70 ligne 17 ἐν τῃ κοιλιᾳ, etc., etc....

justesse, la conformité); une acception psychologique et morale (le jugement, l'appréciation du juge); une acception pratique (la sentence et l'acte libératoires); une acception religieuse (la fidélité à l'alliance, le salut); une acception juridique et sociale (la relation qui convient entre les personnes) » (pp. 32-33). L. a donc parfaitement vu que le concept paulinien de « justice », parce qu'il s'enracine profondément dans tout un contexte de pensée vétéro-testamentaire, fait éclater les normes de la pensée grecque : il n'a plus seulement valeur juridique, il a valeur religieuse, il est en relation étroite avec les exigences de l'Alliance. La « justice » de Dieu consistera à sauver (ou à punir) son peuple, selon qu'il l'a promis solennellement; mais d'autre part la « justice » de l'homme ne pourra être réelle que si l'homme vit en conformité avec la loi divine. « L'homme est juste en tant qu'il agit conformément au pacte qui l'unit à son peuple et à son Dieu. Yahvé est juste en tant qu'il se manifeste conformément à l'alliance » (p. 31).

On pressent dès lors que, pour L., il ne peut être question d'une « justification » purement eschatologique de l'homme par Dieu. C'est dès maintenant que « dans sa miséricorde, Dieu veut restaurer dans sa communion l'homme qui se confie en lui, en sorte qu'une existence nouvelle lui soit donnée par là, une existence « juste », l'existence de l'homme justifié par la grâce. Le propos de Dieu est donc de constituer une humanité nouvelle, en opérant une rupture avec un passé jusqu'ici déterminé par l'héritage du péché » (p. 11). Plus nettement encore, à propos de *Rom.*, v, 19, L. note : « καταστα θήσονται fait allusion non seulement au jugement eschatologique, mais au fait que les hommes seront constitués justes à mesure qu'ils seront rattachés au Christ » (p. 86, note 3). De même, il ne saurait être question d'une « justification » qui ne serait qu'une « déclaration » forensique. Ici encore, L. a très bien vu que Paul était un sémite et devait être compris en fonction du « réalisme » de la pensée sémitique. La parole de Dieu est essentiellement créatrice; si Dieu « déclare » l'homme juste, il lui confère du même coup une justice réelle. Je ne peux mieux faire ici que de reproduire un large extrait de l'excellente note 1 de la page 34 : « Les notions de justice et de justification n'expriment ni ce que l'homme, ni ce que Dieu sont en eux-mêmes, mais une certaine qualité de leurs relations, une certaine situation de l'un par rapport à l'autre. Le Dieu juste est celui qui justifie l'homme; l'homme juste est celui qui est justifié par le Dieu juste. Quand il proclame l'homme juste, Dieu crée une situation nouvelle; il introduit l'homme dans une relation nouvelle avec soi; il lui donne sa faveur; il lui ouvre l'accès à sa communion; il lui permet de l'appeler « père »; il le reconnaît pour fils, etc. Dieu ne parle pas pour ne rien dire; quand il parle, il agit. La justification est une parole de Dieu efficace... Dieu agit efficacement pour instaurer une relation nouvelle entre lui et le croyant; il le place dans une condition nouvelle en le faisant entrer dans la sphère d'action de Jésus-Christ, en le faisant participer à la grâce gratuite que communique le Saint-Esprit. En ce sens, le croyant *est* une créature nouvelle. Il l'est, non de façon autonome, non « en lui-même », non dans sa « nature »; il l'est cependant *réellement* dès lors qu'il est placé sous l'action de la grâce; il l'est en raison de la relation efficace que Dieu a établie avec lui. »

Cette dernière phrase montre clairement en quoi L. se rapproche des positions catholiques, en quoi aussi il s'en sépare. Sans doute, il insiste sur le « réalisme », sur l'actualité de l'action justificatrice de Dieu dans l'homme, mais il restreint cette action au domaine de l'agir, il refuse une transformation de la « nature » de l'homme. A vrai dire, cette restriction semble commandée par des motifs d'oppor-

tunité, plutôt que théologiques. L. craint qu'en accordant une transformation de la nature de l'homme, on ne soit tenté d'isoler la vie nouvelle du chrétien « de sa source divine, en la considérant dans son effet indépendamment de sa cause ». Mais il reconnaît que cette déviation ne découle pas *nécessairement* du thème théologique qu'il refuse, puisqu'il ajoute : « Certaines thèses romaines n'ont pas su éviter l'écueil de cette stabilisation humaniste de l'action divine, cette naturalisation de la grâce. » D'ailleurs, lui-même est bien près d'admettre une telle transformation de notre nature lorsqu'il écrit ailleurs : « La manifestation de la « justice » de Dieu a pour effet de rendre aux hommes l'accès auprès de Dieu et la participation à sa gloire (5, 2), donc à son essence, à son être même » (p. 59). Reconnaissons d'ailleurs, avec L., que Paul, parce qu'il est sémite, ne spécule guère sur la nature de l'homme. Je pense toutefois qu'il aurait été intéressant de relever ici le fait que, pour Paul, la ψυχή de l'homme subit une transformation sous l'effet du πνεῦμα divin et devient elle-même πνεῦμα. N'y aurait-il pas là le fondement de ce que la théologie catholique appelle une transformation de la « nature » de l'homme sous l'effet de l'Esprit de Dieu?

Je ne voudrais pas quitter ce chapitre de la justification sans relever le détail suivant. L. reproche aux catholiques de méconnaître souvent la véritable pensée de Luther; il a sans doute raison, mais ne pourrait-on lui faire le même reproche au sujet de certaines thèses de la théologie catholique? A propos de la justification par la foi *seule*, et de la méfiance du concile de Trente pour une formule qui ne se trouve pas telle quelle dans l'Écriture, L. note : « On en a la preuve dans le fait que le concile de Trente, quand il cite Paul (Denzinger, 801), relève chez l'apôtre la mention de la foi et de la gratuité, mais laisse tomber l'expression « sans les œuvres ». Ce silence est évidemment volontaire (cf. J. Rivière, *DThC*, VIII, col. 2186), puisque cette précision contredit la doctrine conciliaire de la « foi formée », c'est-à-dire d'une coopération du croyant à sa justification » (p. 65, note 3). Il est dommage que L. se soit contenté de lire les deux premières lignes du texte conciliaire! La suite lui aurait montré que le concile s'intéressait, autant que lui, à la formule paulinienne « sans les œuvres »; d'autre part, s'il avait pu avoir quelque crainte de voir des chrétiens s'accorder le moindre *mérite* humain dans l'œuvre de leur justification, il aurait été pleinement rassuré. Expliquant en effet ce qu'il faut entendre par l'expression paulinienne : « nous sommes justifiés gratuitement », le concile s'exprime ainsi : « ...gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur; « *si* enim *gratia est, iam non ex operibus ; alioquin* (ut idem Apostolus inquit) *gratia iam non est gratia* » (*Rom.*, XI, 6). »

On ne s'étonnera pas que L. refuse toute idée de péché originel, c'est-à-dire d'une faute qui d'Adam se serait transmise aux hommes. Faisant l'exégèse de *Rom.*, V, 12 ss., il remarque d'abord que Paul reprend les images du récit de la Genèse, mais « aucun intérêt spéculatif ne l'inspire ici » (p. 82). De fait, les expressions pauliniennes restent vagues, difficiles à préciser, et il ne faut pas les prendre trop à la lettre en méconnaissant leur caractère très approximatif (*ibid*). Paul, d'après L., constate un état de fait : l'homme naît dans un monde déjà contaminé par le péché; il constate « qu'une puissance en quelque sorte extérieure à lui-même l'assaille et le tenaille, jusqu'à ce qu'elle l'ait enfin entraîné à consentir au mal » (p. 83). Si Paul rattache cette situation à la faute d'Adam, il ne faut pas prendre cette affirmation dans un sens trop étroitement historique. « On vient de rappeler que le personnage d'Adam était l'objet d'une réflexion qui lui donnait le

caractère d'un être collectif. Les pages de la Genèse que l'apôtre a ici dans l'esprit, nous les trouverons utilisées au chap. VII avec une liberté, et actualisées avec une pertinence, qui révèlent que Paul lisait dans la Genèse un enseignement théologique général beaucoup plus que la narration d'un événement survenu une fois, en un lieu donné, à un personnage précis. Le mode mythique, qu'il emploie ici pour parler du péché et de la mort, répond à son interprétation de la Genèse, où il savait lire l'énoncé d'une structure fondamentale de l'existence humaine. Il ne s'agit donc pas tant, pour l'apôtre, d'une faute personnelle que d'une faute collective. Adam, c'est l'homme, c'est l'humanité considérée dans sa responsabilité en ce qui concerne la tyrannie du péché sur l'homme qui vient au monde » (p. 83). Je doute que ces réflexions rendent justice à la véritable pensée de saint Paul. Le parallélisme que l'Apôtre établit par la suite entre le Christ et Adam est trop précis pour que, dans sa pensée, Adam ne soit guère plus qu'une personnalisation de l'humanité toute entière. Dans ce cas, que signifierait encore l'affirmation du v. 19 que L. commente très bien : « Il est donc dans la logique de la pensée de Paul, que le tableau antithétique des deux Adams conduise à parler de l'obéissance concrète du Christ, opposée à la désobéissance concrète d'Adam, pour montrer que le Christ constitue une humanité de justes, comme Adam avait constitué une humanité de pécheurs » (p. 86) ? Comment douter que, pour saint Paul, le péché du monde n'ait son origine dans la faute concrète du premier homme? Je ne crois pas que Paul pense à une *culpabilité* d'Adam, qui se serait transmise à tous les hommes; mais il envisage certainement un déséquilibre psychique qui affecte toute l'humanité, une révolte de la chair contre l'esprit (ce « péché » qui est à l'origine de toutes nos transgressions particulières, cf. chap. VII) qui est pour lui une conséquence directe du péché personnel d'Adam. Pour l'expliquer, il y aurait profit, me semble-t-il, à rapprocher *Rom.*, V, 12 de *Rom.*, III, 23, dans lesquels la même expression se retrouve : « tous ont péché ». Or, en III, 23, Paul met un lien entre l'universalité du péché et le fait que tous les hommes « sont privés de la gloire de Dieu ». Il ne peut s'agir ici de « la bonne opinion que Dieu a des hommes », comme le voulait le P. Lagrange dans son commentaire, mais de la « gloire » au sens biblique. L. commente très bien : « L'expression équivaut à être privé de la présence et de la communion avec Dieu. La manifestation de la « justice » de Dieu a pour effet de rendre aux hommes l'accès auprès de Dieu et la participation à sa gloire (5,2), donc à son essence, à son être même » (p. 59). Dieu « rend » aux hommes une participation à sa gloire (à son essence) qu'ils ont perdue. Mais n'est-il pas évident que Paul parle ainsi parce qu'il a en tête une doctrine rabbinique que l'on trouve déjà exprimée dans les Apocryphes de l'A. T. : avant la chute, Adam participait à la gloire divine; il en fut privé par son péché, et toute l'humanité en fut privée avec lui? Il n'est pas question d'une solidarité de tous les hommes dans la *culpabilité* d'Adam, qu'ils auraient endossée, mais seulement dans les conséquences de la faute d'Adam : la privation de la gloire divine, qui seule pouvait les délivrer de la corruption morale et physique, et donc de la mort. Le « péché » qui agit dans l'homme (*Rom.*, VII) n'est autre que ce déséquilibre psychique résultant de la privation de la « gloire » et donc en définitive de la faute personnelle d'Adam. Le Christ est venu pour redonner aux hommes cette gloire jadis perdue, qui va leur permettre de mener une vie « juste », en attendant le jour où leur corps lui-même « sera délivré de la servitude de la corruption ». Quoi qu'il en soit, il me semble assez aventureux d'essayer d'expliquer la pensée de Paul sur les conséquences de la

faute d'Adam eu égard au reste de l'humanité sans dire un seul mot de ce que pouvait penser le judaïsme contemporain sur ce problème.

Je terminerai par une dernière remarque, à propos de *Rom.*, XI, 15 : « Car si leur mise à l'écart (des Juifs) fut une réconciliation pour le monde, que sera leur admission, sinon une vie d'entre les morts? » L. estime que, par cette dernière expression, Paul ne désigne pas la résurrection eschatologique de tous les hommes, mais simplement la résurrection spirituelle du peuple juif. La principale raison donnée est que la formule « vie d'entre les morts », vague et sans article, ne peut désigner la résurrection eschatologique. J'avoue ne pas être convaincu par cette raison. D'une part, l'omission de l'article, fréquente chez Paul dans des expressions semblables, n'a rien d'étonnant ici puisque l'expression joue un rôle attributif, tout comme la καταλλαγὴ κόσμου qui précède et qui désigne certainement un fait concret : l'admission des Gentils au salut (il faut donc traduire : « si leur mise à l'écart fut *la* réconciliation du monde »). D'autre part, la formule n'est pas si vague qu'elle le paraît : elle est la simple transposition grecque de l'expression couramment utilisée en araméen palestinien pour désigner la résurrection : « vie (au sens de vivification) des morts » (cf. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* [2], p. 216; et aussi *Fragmente Targum* sur *Gen.*, XXV, 34). Saint Paul a donc voulu dire en fait : «... que sera leur admission, sinon la résurrection des morts ?» Enfin, L. sépare trop l'interprétation du v. 15 de celle du v. 12. Dans ce dernier texte, Paul établit un raisonnement *a fortiori :* si la chute des Juifs a été l'occasion d'un enrichissement pour les Gentils (i. e. leur insertion dans l'ordre du salut), « combien plus leur totalité! » Paul n'achève pas ici son raisonnement, mais il est clair que la réintégration d'Israël dans l'ordre du salut aura une portée cosmique, comme leur chute; Paul complète sa pensée au v. 15 : le « retour » des Juifs aura cette portée cosmique : la résurrection des morts!

Ces réflexions sur certaines vues du Professeur Leenhardt auront fait sentir à quel niveau élevé se tient son ouvrage et combien il mérite dans son ensemble de retenir l'attention. Par sa clarté d'exposition, la profondeur de ses vues théologiques, son indépendance aussi, il fait honneur à la collection pour laquelle il a été écrit et aidera bien des chrétiens à mieux comprendre la pensée souvent difficile de l'apôtre des Gentils.

M.-E. Boismard, O. P.

BULLETIN

Ouvrages généraux. — Rédigée par un groupe de professeurs, sous la direction de deux maîtres sulpiciens, le regretté A. Robert et A. Feuillet, la nouvelle *Introduction à la Bible* (1) est saluée par Mgr Weber, dans la préface, comme une mise au point pleinement orthodoxe, mais loyale, tenant compte des travaux et des découvertes les plus récents, et marquant la portée théologique des livres saints, leur valeur éternelle. Le premier tome, qui traite de l'Introduction générale et de l'Ancien Testament, témoigne des progrès accomplis ces dernières années dans le vaste chantier biblique. Il suffit de le comparer aux divers manuels cités dans la bibliographie. Les questions générales sont traitées par A. Barucq, H. Cazelles, P. Grelot, ainsi que A. Feuillet (pour le N. T.) et P. Auvray (pour la poésie biblique). En théologiens avertis et en praticiens de l'exégèse, ils exposent ce qui concerne l'inspiration, la canonicité, le texte et les versions, les critiques textuelle, littéraire et historique, l'interprétation catholique des livres saints. L'évolution des genres littéraires est étudiée avec soin. L'apparition du *midrash* sous ses diverses formes est notée spécialement, depuis l'histoire à thèse (*Chroniques*) jusqu'au récit didactique (*Tobie*), en y ajoutant le *pesher*, comme *Dan.*, IX réinterprétant *Jér.*, XXV, 11-12 (pp. 138; 173-184; 704; 827-8). La prédication et la controverse chrétiennes utilisent surtout le *pesher;* mais les autres formes d'exégèse juive se retrouvent aussi dans le N. T. Et la valeur chrétienne des textes bibliques, bien que perceptible seulement à la lumière de la révélation totale, appartient véritablement au sens littéral des Écritures, sens plénier qui en constitue l'accomplissement : « Le message de Dieu aux hommes, contenu en chaque page de la Bible, c'est ce sens-là » (p. 204).

Le cadre historique de l'A. T. est décrit par E. Cavaignac et P. Grelot. Quelques documents plus importants sont cités en note, tandis que certains problèmes difficiles sont brièvement évoqués. La collaboration n'empêche pas les divergences de vue, d'ailleurs rares. Ainsi, la mission d'Esdras deviendrait pleinement intelligible pour P. Grelot en 398 (pp. 257, 829; cf. 378), alors que Mgr Lusseau propose plutôt la 27e année d'Artaxerxès I (p. 713). C'est là un point secondaire. H. Cazelles présente avec maîtrise et clarté le Pentateuque; il en discerne les approches successives et brosse un tableau du contenu doctrinal de la Torah, dans ses éléments constitutifs. Les premiers livres prophétiques (*Josué-Rois*) sont traités par J. Delorme, et les prophètes écrivains, par A. Gelin. Toujours est soigneusement dégagée la valeur religieuse de chaque livre. Pour Gelin, c'est peut-être trop préciser et se heurter à des difficultés de chronologie

(1) *Introduction à la Bible*, sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet. I, *Introduction générale-Ancien Testament*. In-8° de XXVIII-880 pp., avec 9 cartes et 8 figures. Paris, Desclée et Cie, 1957. — Prix : 2.200 fr.

que d'identifier l'Emmanuel avec Ézéchias. Il suit surtout Fohrer dans l'introduction à Ézéchiel. J'apprécie l'exposé, concis mais substantiel et nuancé, sur les chants du Serviteur. Assez réservé sur la question si débattue de l'ancienneté des *Psaumes*, P. Auvray rappelle opportunément qu'il faut avant tout les replacer dans le développement de la pensée religieuse israélite, par rapport au Deutéronome, aux prophètes, etc. P. Grelot lui fait écho (p. 826) en voyant le principal élément de datation dans la situation littéraire et doctrinale des *Psaumes* par rapport aux textes prophétiques. Il faut se garder ici de raisons a priori et ne point se hâter de conclure.

Mgr H. Lusseau s'est chargé des autres hagiographes. Il relève le yahvisme des *Proverbes* et l'influence prophétique sur les sages. *Job* présente une unité organique, fruit d'un accroissement à partir d'une œuvre fondamentale. L'interprétation littérale figurée, c'est-à-dire allégorique, du *Cantique* est préférée à celle qui y voit de vieux poèmes nuptiaux célébrant l'amour humain. Le livre de *Daniel* fut écrit au temps des Maccabées, à partir de données antérieures. A. Lefèvre traite des sept livres deutérocanoniques. Il pense que la *haggada* de *Judith* est antérieure à l'époque maccabéenne, alors que P. Grelot (p. 834) croit qu'elle fait écho au climat des guerres maccabéennes. Le dernier mot n'est pas dit sur ce livre curieux. En conclusion, P. Grelot trace les grandes lignes de la formation de l'A. T., telles qu'elles se dégagent des études précédentes. C'est sans doute la partie la plus neuve, et la plus significative, de tout le volume. Il s'agit là, bien entendu, d'un bilan provisoire, comme le souligne modestement l'auteur, mais il permet d'entrevoir l'unité organique de la Bible, à travers les diverses lignes de développement. La synthèse de théologie biblique viendra plus tard, car elle ne peut être valable que si elle inclut le N. T., accomplissement par le Christ des Écritures dont la naissance remonte aux temps mosaïques.

Dépouillée de tout appareil scolaire, cette introduction n'est pas un manuel à formules et à schémas, mais un ouvrage qui suscite la réflexion et peut orienter la recherche biblique (1).

[R. Tournay.]

Le second volume du cours d'Écriture Sainte de M. G. Auzou, intitulé *La Tradition biblique*, est beaucoup mieux défini par son sous-titre : *Histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu* (2). C'est une esquisse de la composition des écrits concrétisés dans le 1er volume comme *La Parole de Dieu*, en s'appliquant à les situer « les uns par rapport aux autres et surtout dans leur milieu originel et vivant, situation dans la vie qui est bien leur plus éclairante explication » (p. 7). Dans la trame historique depuis l'aurore des civilisations orientales jusqu'à la fin du 1er siècle chrétien seront insérés les livres bibliques suivant l'époque et les modalités de leur réalisation. L'histoire évoluait depuis plusieurs millénaires avant la constitution du peuple d'Israël que Dieu s'était choisi pour être le dépositaire de sa révélation, mais il est tributaire des traditions ancestrales qui régissent la vie des populations avec lesquelles il devait entrer en contact. Bien au fait des progrès actuels de l'orientalisme et de l'exégèse, M. A. brosse à larges traits une

(1) Quelques coquilles : p. 345, ligne 14 av. la fin, lire « récits »; p. 620, 5e ligne, lire 37, non 67; p. 661, ligne 13, lire R. J. Tournay, A. M. Dubarle; p. 746, ligne 5, lire Lefèvre; p. 369, ligne 13 av. la fin, et p. 372, ligne 3 av. la fin, *qahal* est masculin.

(2) Petit-8° de 462 pp. Paris, Éditions de l'Orante, 1957. Sur le tome I, voir *RB.*, 1957, p. 597 s.

fresque historique volontairement dépouillée d'apparat érudit, mais partout appuyée sur des sources choisies avec tact. Dans la répartition chronologique des livres sacrés, loin de dogmatiser en un sens quelconque, il fait preuve d'une information critique très avertie, soucieuse de discerner partout entre l'affirmation précise, l'approximation rationnelle et les hésitations nécessaires; il convient de signaler particulièrement, à ce point de vue, les chap. où il traite de la mise en œuvre des traditions ancestrales et concrétise les cycles *yahviste* et *élohiste* (pp. 136-144), le *Deutéronome* (pp. 182-187), la source sacerdotale, *P*, (pp. 223-231), et dans le chap. final les écrits du N. T. (pp. 428-438). Au fil de l'histoire, depuis le milieu originel envisagé au IVe millénaire, douze chap. sobres mais substantiels caractérisent les phases notables dans l'évolution du peuple de Dieu : l'ère patriarcale; l'Alliance divine; la Terre et le Royaume; l'ère prophétique; la grande tribulation; le Reste; la Communauté judaïque; l'affrontement d'un monde nouveau; l'ère critique; la Nouvelle Alliance; le Message des témoins. Ces deux volumes pratiques et bien informés d'introduction à la connaissance de la Bible trouveront certainement une large audience, et ils font souhaiter que M. Auzou s'attache désormais à l'interprétation directe des Livres Saints.

[V.]

Le XXXe fascicule du *Supplément au Dictionnaire de la Bible* se limite à une grande étude sur les *mystères* et au début d'une autre sur le *mythe* (1). Pour la première, signalons d'abord une étude du regretté R. Follet sur les religions de l'Asie occidentale qui sont à l'origine des « mystères » gréco-romains, col. 1-10. Mais le principal du travail est l'œuvre du R. P. K. Prümm, S. J. Il commence par une longue étude, col. 10-151, sur les religions à mystères de la basse antiquité. Je crains que le lecteur, qui n'a le plus souvent pas plus de loisirs que je n'en ai moi-même, n'en retire que l'impression d'une extrême confusion. Impression justifiée, c'est certain, mais était-il vraiment nécessaire d'être si long? et, en particulier, d'exposer les opinions de divers critiques, entre lesquelles le P. P. ne croit pas toujours pouvoir choisir? Je n'ignore pas le souci de sérieux du *SDB.*, mais il s'agit ici d'un sujet un peu latéral, et dont l'A. n'a même pas défini par où il touche aux études bibliques. On trouvera plus d'intérêt dans le paragraphe sur la *phénoménologie des mystères*, col. 151-173; retenons-en ici les points principaux. Il n'y a pas de preuve que les mystères aient comporté une représentation dramatique complète de la destinée du dieu, et encore moins qu'ils en aient été sentis comme une actualisation; il ne faut pas interpréter les documents avec les notions d'une théologie proprement chrétienne. D'autre part, la représentation des dieux dans les mystères est basse : polythéisme et anthropomorphisme, la moralité n'y trouve aucun appui. Les mystères ayant un fondement naturiste, l'espoir d'un certain au-delà s'y trouve lié à la philosophie du temps cyclique, commune à l'époque, et ne peut pas s'affirmer pleinement comme l'espérance d'un salut. Les païens cultivés respectaient l'antiquité des rites, mais ils devaient les interpréter très librement, en usant de l'allégorie. Pour toutes ces raisons, la phénoménologie des mystères est très éloignée de celle du Christianisme, et ne saurait en être une source. Enfin, le R. P. étudie le *mystère dans la Bible*. Il montre que, chez les LXX, le mot *mystèrion*, toujours au singulier, désigne cons-

(1) In-4°, col. 1-256 : *Mystères-Mythe*. Paris, Letouzey, 1957. — Prix : 1.550 fr. — Sur le fasc. XXIX, voir *RB.*, 1958, p. 283 s.

tamment le dessein secret de Dieu sur l'humanité, en araméen *raz* ou en hébreu *swd*. Le même usage se retrouve dans la littérature post-biblique. L'idée, à défaut du terme, se retrouve aussi dans les Évangiles. Ainsi, le lien est établi entre les LXX et les écrits de S. Paul. Le P. P. analyse un à un les textes de ce dernier et montre de manière convaincante que le mot « mystère » n'a jamais dans les Épîtres un autre sens que chez les LXX. Cette dernière partie, qui est excellente, aurait dû permettre d'alléger le début.

Sur le *mythe en ethnologie*, le P. Henninger, S. V. D., passe en revue les très diverses positions des ethnographes et historiens des religions sur cette question difficile. Positions rationalistes et dépréciatives, de Wundt à Bultmann, essais de réhabilitation des romantiques anti-intellectualistes, interprétation théologique d'Otto, psychologique de Jung, nouvelle génération des ethnographes plus compréhensifs que la première, avec Éliade, pour ne citer que le nom le plus connu en langue française. Le P. H. aboutit à une conclusion personnelle très nette et satisfaisante pour l'esprit : il voit dans le mythe l'œuvre « d'une faculté de saisie intuitive des réalités invisibles, voire transcendantes ». Il n'y aurait donc pas d'inconvénient à ce que la Révélation ait utilisé à l'occasion un tel mode de pensée. Tout en admettant volontiers cette conclusion, je voudrais faire remarquer que la pensée mythique est fermée à la plupart de nos contemporains, qui n'ont pas le loisir d'étudier l'ethnographie ni l'histoire des religions. Si donc il apparaissait que la Révélation contienne des mythes, il y aurait lieu d'abord d'examiner si la même vérité ne se trouverait pas en clair en quelque autre endroit, pour lui donner la préférence, et dans le cas contraire, de faire cette traduction sous notre responsabilité.

[M. Du Buit]

Hebrew Union College Annual, vol. XXVI, 1955 (1). J. Morgenstern, *Le Décalogue du Code de sainteté* (pp. 1-27), reconstitue audacieusement, dans *Lév.*, xix, le texte primitif de ce Décalogue comparable à ceux d'*Ex.*, xx et de *Dt.*, v, en cinq doubles distiques de nature métrique. Il y découvre la charte d'une nouvelle alliance entre Iahvé et Israël considéré non plus comme une entité politique, une nation gouvernée par un roi de la lignée davidique, mais comme le *Qehal Iahvé* « la Communauté de Iahvé », c'est-à-dire une religion sous la dépendance théocratique directe. Cette charte aurait pour date précise la dédicace du Second Temple : 1er de l'an 516. Après avoir posé la première pierre du sanctuaire en 520, Zorobabel qui envisageait une restauration monarchique se laissa entraîner dans une rébellion contre l'Empire perse. Il disparut mystérieusement et la restauration du sanctuaire s'acheva dans l'esprit deutéronomique pour devenir le centre du *Qehal Iahvé*. Spéculations aussi précaires qu'érudites. — S. H. Blank, *Fais-tu bien de te fâcher? Étude sur la pitié personnelle* (pp. 29-41), groupe les passages scripturaires où Iahvé oppose sa compassion miséricordieuse à l'indignation égoïste de Jonas (iv, 2, 9). — C. H. Gordon, *Homère et Bible. Origine et caractère de la littérature orientale méditerranéenne* (pp. 43-108), suggère que l'antique tradition épique reflétée dans la civilisation occidentale s'est enracinée au iie millénaire dans la triple source : ugaritique, hébraïque et grecque; les copieux exemples que sa brillante érudition en allègue sont ingénieux, mais inégalement convaincants. — J. Finkel, *Une énigme mathématique dans le poème*

(1) In-8° de 570 + עד = 74 pp., avec 23 fig. Cincinnati, 1955. — Prix : 5 dol.

ugaritique de Kéret (pp. 109-149), à propos des fils — 7 ou 8? — que la reine a enfantés pour Kéret : étude abstruse des computs poétiques dans l'antiquité. — S. Sandmel, *Place de Philon dans le judaïsme. Étude sur les conceptions d'Abraham dans la littérature juive*, II (pp. 151-332), conclut que la doctrine de Philon, tout au moins au sujet d'Abraham, constituait une version hellénisée aberrante en marge du judaïsme rabbinique, non sans sauvegarder le loyalisme envers la Tôrah. — E. Spicehandler, בי דואר et דינה דמגיסתא. *Notes sur les tribunaux païens dans la Babylonie talmudique* (pp. 333-354), discute l'origine obscure et le sens de ces deux locutions. — Ed. Neufeld, *Les prohibitions contre les prêts à intérêt dans les anciennes lois hébraïques* (pp. 355-412); enquête détaillée sur le caractère et la date de ces diverses prohibitions. — B. Italiener, *La Kedushah* transformée [*Mussaf-Kedushah*] (pp. 413-424). La *K.* est la prière correspondant au *Trisagion* chrétien pour le sabbat et les fêtes juives. Étude des modifications que les circonstances politiques imposèrent à sa composition, et suggestions pour une rédaction adaptée au judaïsme contemporain. — S. S. Cohon, *L'unité de Dieu. Étude de théologie hellénistique et rabbinique* (pp. 425-479). — E. Mihaly, *Isaac Abravanel sur les principes de foi* (pp. 481-502). — F. Landsberger, *Contrats de mariage enluminés, avec référence spéciale aux Ketubahs de Cincinnati* (pp. 503-542 et 23 ill.), examine l'origine de la *Ketubah* illustrée — dont le plus ancien exemple actuellement connu date du XI^e^ s., esquisse son développement, caractérise son ornementation, exécutée probablement par des Juifs qui étaient à la fois artistes et scribes. — E. Werner, *Nouvelle lumière sur la famille de Félix Mendelssohn* (pp. 543-565), d'après environ 500 lettres inédites communiquées par ses descendants et d'autres sources. — W. G. Plaut, *L'origine du mot* « Yarmulke » (pp. 567-570) : ce terme, qui désigne la coiffure religieuse des Juifs, n'a pas d'étymologie hébraïque et pourrait dériver du latin *almuce* ou *amice* = l'amict que le prêtre revêt pour aller à l'autel. — Enfin deux articles en hébreu : S. Atlas, *La « volonté générale » dans la législation talmudique* (pp. אי־לח). — A. N. Z. Roth, *Le livre sur les lois de prêt et d'emprunt attribué faussement à Zachariah Pugliese* (pp. לי־עד).

Vol. XXVII, 1956 (1). J. Lewy, *Sur quelques institutions de l'Ancien Empire assyrien* (pp. 1-79), démontre, par l'étude approfondie de quelques textes choisis, que les documents de Kultépé émanent, non pas de simples comptoirs commerciaux assyriens, mais de l'administration assyrienne d'une province nouvellement conquise, où l'on a transporté une population étrangère. — S. H. Blank, *Traces d'agonie prophétique dans Isaïe* (pp. 81-92), cherche dans quelques passages d'Isaïe l'indice de sa détresse absolue devant l'inanité radicale de son message; même le nom de son fils *Šear Iašoub* ne symboliserait aucun espoir futur. — I. Lewy, *Les deux récits de l'histoire de l'Éden* (pp. 93-99), en vertu de sa théorie personnelle sur l'évolution du Pentateuque croit pouvoir attribuer au prophète Nathan la narration iahviste primitive, et la révision à Abiathar ou à quelqu'un du parti aristocratique et militaire. — J. Morgenstern, *Jérusalem, 485 av. J.-C.* (pp. 101-179), déclare que la douleur de Néhémie (I, 1-4), quand il apprend le détail du sinistre état de Jérusalem et de la Judée en 445, ne peut pas s'expliquer par les événements de 586; il en cherche la cause dans la destruction plus farouche et plus radicale qu'une coalition de tous les peuples païens, Édomites, Moabites, Ammonites,

(1) In-8° de 438 + צח = 98 pp., avec illustrations. Cincinnati, 1956. — Prix : 5 dol.

Philistins, Tyriens, Sidoniens et Perses, aurait accomplie en 486-485, au moment où Xerxès succéda à Darius Ier. Un mémoire ultérieur doit fournir des preuves de cette catastrophe passée sous silence dans la Bible, mais dont l'auteur estime depuis longtemps (cf. *RB.*, 1949, p. 620) avoir ressaisi de tragiques indices dans l'âme du peuple juif. — L. J. Liebreich, *Ps. 34 et 145, à la lumière de leurs mots-clefs* (pp. 181-192), suggère qu'au lieu d'un simple artifice poétique ces mots-clefs expriment une évolution logique de la pensée. — H. M. Orlinski, *Le traitement des anthropomorphismes et anthropopathismes dans la Septante d'Isaïe* (pp. 193-200) : abstraction faite de théologie, les LXX ont reproduit les termes hébreux littéralement et correctement. — S. Sandmel, *Mythes, généalogies, mythes juifs et la composition des Évangiles* (pp. 201-211) : spéculations hardies sur l'opposition entre les Épîtres Pastorales et les Évangiles, qui se contrediraient mutuellement. — E. Wiesenberg, *Interdictions corrélatives de l'élevage des porcs et de l'étude du grec* (pp. 213-233) : elles datent de la brimade romaine qui fit suspendre le sacrifice quotidien, le 17 Tammouz 70 et occasionna la destruction du Temple. — H. Slonimsky, *La philosophie implicite dans le Midraš* (pp. 235-290) consiste dans les motifs de consolation qu'il prodigue au peuple juif pour supporter sa tragique destinée. — A. Scheiber, *Feuillets inconnus des* שאלות עתיקות (*Questions anciennes*) (pp. 291-303, avec 6 fac-similés) : fragments d'une seconde copie d'un ms. lacuneux de la *guenizah* du Caire publié par S. Schechter en 1901 ; auteur juif inconnu, vers le xe s. — E. Ashtor-Strauss, *Saladin et les Juifs* (pp. 305-326) : il les a traités sans intolérance, non sans prendre à leur égard diverses mesures d'où résulta par la suite leur persécution. — Ed. Glaser, *Invitation à l'intolérance : étude sur les sermons portugais prêchés dans les autodafés* (pp. 327-385). — Fr. Landsberger, *L'origine des ustensiles rituels pour le sabbat* (pp. 387-415, très illustré). — St. S. Schwarzschild, *Le socialisme démocratique d'Hermann Cohen* (pp. 417-438), en admire le principe, mais le déclare trop imprégné par l'esprit libéral optimiste du xixe siècle. — Le recueil se termine par le mémoire en hébreu de S. Atlas, *Les notes critiques de Rabbi Moïse ha-Cohen de Lunel sur les ouvrages de Maïmonide* (pp. א־צה).

Vol. XXVIII, 1957 (1). Il est dédié à la mémoire d'Abraham et Emma Neumann en vertu d'un legs important par leur fils Sidney Neumann. — J. Lewy, *Origine et signification du terme biblique* « Hébreu » (pp. 1-13) : *'ibrī*, participe archaïque ouest-sémitique, correspond à l'ass. *ḫabiru* avec le sens fondamental « étranger », « venu d'un autre pays ». — J. Morgenstern, *Jérusalem, 485 av. J.-C.* (*suite*, pp. 15-47) compose avec des hypothèses aussi hardies que sa critique des textes sa fameuse catastrophe de 485. Quand Zorobabel, entraîné dans la rébellion par les extravagances du parti nationaliste, a disparu, son fils Meshullam lui succède avec le nom royal de Manaḥem — que M. découvre dans *Lam.* où nul ne l'avait aperçu —. Pour sceller une alliance avec le roi de Tyr, Manaḥem songe à répudier sa femme juive, afin d'épouser une princesse tyrienne idolâtre : informations à enregistrer, paraît-il, dans *Mal.*, ii, 10-16, ce dont on ne se doutait guère. Pendant les tractations les ennemis traditionnels de Juda ont alerté le roi de Perse, qui leur impose une fin aussi soudaine que tragique. Le torrentiel mémoire en annonce d'ailleurs des preuves supplémentaires. — R. Yaron, *Deux mots grecs dans les papyrus araméens du Musée de Brooklyn* (pp. 49-51) ; pour l'aram. *drymy* est proposé

(1) In-8° de iv-324 + כו = 26 pp. avec illustr. Cincinnati, 1957. — Prix : 5 dol.

δώρημα = « don »; et pour l'ar. *pdypt* παιδευτός = « élevé ». — H. M. Orlinsky, *Études sur les Septante du livre de Job* (pp. 53-74), présente une analyse critique des études antérieures depuis les Hexaples d'Origène jusqu'à nos jours. — M. S. Hurwitz, *Les Septante d'Is. 36-39 en relation à ceux de 1-35, 40-66* (pp. 75-83) : prenant pour point de départ la thèse de son maître Orlinsky sur le traitement des anthropomorphismes et anthropopathismes des LXX dans *Is.*, Hurwitz en montre l'application toute différente dans les deux sections indiquées d'*Is.* — A. Soffer, autre élève d'Orlinsky, applique sa théorie au *Traitement des anthropom.* et *anthropopath. dans la LXX des Psaumes* (pp. 85-107). — E. Bammel, *Le 28 Adar* (pp. 109-114), jour faste du Rouleau des Jeûnes, serait celui où parvint à Jérusalem la nouvelle que l'influence d'Antonia, belle-sœur de Tibère, avait fait rapporter les mesures persécutrices contre les Juifs. — A. Guttmann, *Hillélites et Shammaïtes. Un éclaircissement* (pp. 115-126) : les deux écoles ayant disparu après la ruine du Temple, il n'est plus correct de leur attribuer alors des adeptes. — J. J. Petuchowski, *La figure controversée de Melchiṣédeq* (pp. 127-136); il était prêtre avant Abraham et il n'y a pas de raison de penser que *Nedarim* 32^{b} du Talm. bab. tentait de réagir contre l'*Ép. aux Hébreux*. — J. B. Curtis, *Enquête sur le Mont des Oliviers dans la tradition judéo-chrétienne* (pp. 137-180, avec 3 fig.) : paradoxale hypothèse que le mont des Oliviers aurait été un centre de culte de Nergal, dieu des forces mauvaises, associé à Éreškigal déesse des Enfers, et que ce culte serait à la base de tous les passages de l'A. et du N. Testament où intervient quelque mention de ce mont. — Fr. Landsberger, *La direction sacrée en synagogue et église* (pp. 181-203, avec ill.), écarte le terme « orientation », trop déterminé, alors que la prière a été pratiquement dirigée à tous les points cardinaux, et passe en revue les fluctuations de cette *direction* primitive dans les synagogues et les églises. — R. Loewe, *Les hébraïsants chrétiens médiévaux en Angleterre. La* Superscriptio Lincolniensis (pp. 205-252, avec ill.), étudie les Psautiers avec glose superposée mot à mot attribuée à Robert Grosseteste évêque de Lincoln, XIII^{e} s. — S. Atlas, *La philosophie du langage de Salomon Maimon examinée critiquement* (pp. 253-288), caractérise l'évolution et le système de ce philosophe juif du XVIII^{e} s. — J. B. Agus, *Le prophète dans la littérature hébraïque moderne* (pp. 289-324), définit le rôle transcendant et l'image héroïque du prophète dans la culture religieuse d'Israël, comme introduction à l'esquisse des variations que cet idéal a subies jusqu'aux idéologies disparates du Sionisme contemporain et de l'État d'Israël. — Enfin, en hébreu : E. Spicehandler, *Lettres de Osias H. Schorr à Baruch Felsenthal* (pp. א־כו).

[V.]

Annuaire Exégétique Suédois, XXI, 1956 (1). W. D. Davies, *Les manuscrits de la Mer Morte et l'origine du Christianisme*, pp. 5-26. Les mss. ont renouvelé notre connaissance des sources et du milieu (critique littéraire, langue, idéologie, organisation de la communauté) et ont restitué au judaïsme bien des choses tenues pour hellénistiques. Du même coup, ils ont éclairé la nouveauté du christianisme où tout prend un sens nouveau en référence à la personne de Jésus. — T. Arvedson, Notes sur *Mt.*, XX, 1 ss. (La parabole vise Juifs et Gentils, ceux-ci appelés en

(1) *Svensk Exegetisk Årsbok*, XXI, édité par Harald Riesenfeld, Lund, Gleerup, 1956, 162 pp., 10 cour. suéd. En feuillet annexe : Tables décennales XI-XX (1946-55). Nous traduisons les titres des articles écrits en suédois.

dehors du contrat de l'Alliance) et *Jo.*, XXI, 15 ss. (qui rappelle *Mc.*, VIII, 34), pp. 27-29. — C. K. BARRETT, *The Apostles in and after the N. T.*, pp. 30-49. Au IIe s., l'apostolat subit une « déseschatologisation », soit suivant une ligne gnostique (les apôtres sont des « puissances » divines introduisant au monde « pneumatique » immatériel), soit suivant une ligne judaïste (ou ils sont fondateurs et garants d'une tradition et d'une succession, ou ils s'effacent devant une succession familiale). Chez Ign. et I Clem. ces traits s'annoncent déjà, et même dès le N. T. : Paul parle des autres apôtres de cette façon; de même les Év. Syn. (*Mc.*, VI, 7-13 ss., etc.; *Mt.*, XVI, 17 ss.), et les grands pseudépigraphes (*Eph.*, *Ep. Past.*, *I Pet.*). *Act.* et *Jo.* ne sont pas étudiés. — B. GÄRTNER, *Judas Iscariote*, pp. 50-81. Le surnom d'Iscariote est probablement (Torrey) issu de la racine *šqr* — faux, trompeur. *Jo.*, XIII, 18 évoque *Ps.*, XLI, 6-10; de même *Act.*, I, 17 (avec *Ps.*, LV, 13 ss.) et *Mc.*, XIV, 18 : la Passion accomplit l'Écriture. L'avarice n'est nommée qu'en passant et on n'y insiste que depuis Origène. La péricope de l'onction expliquerait la trahison par l'anéantissement des espoirs messianiques. Judas comme le peuple juif sont poussés par Satan à « livrer » le Messie (cf. *Is.*, LIII, 12). Le judaïsme connaît d'autres traîtres, tel Achitophel, dont le sort fut analogue. — P. JANZON, *Les Nicolaïtes dans le N. T. et l'Église ancienne*, pp. 82-108. Leur nom, *Apoc.*, II, dériverait de la racine *nkl*, tromper, induire en erreur (cf. *Nb.*, XXV, 18). La tradition occidentale comme l'orientale se ramène à une interprétation des données sommaires d'*Apoc.*, où il s'agit simplement d'un syncrétisme local présenté sous l'image biblique de la fornication. — S. PETRI, *L'adoration dans la foi : l'interprétation luthérienne de Jo., IV, 21-24 jusqu'au XIXe s.*, pp. 109-151. Luther, qui n'a pas commenté directement ce texte, l'entend du culte dans la foi. Les formes extérieures du culte, y compris le sacrement, sont au service de la foi. Après Luther, sa doctrine subsiste dans l'Orthodoxie, mais on glissera vers le spiritualisme ou le moralisme au temps du Piétisme.

[L.-M. DEWAILLY]

Dans le volume XVI du Bulletin de la Société orientale de l'Université de Glasgow (1) les biblistes pourront lire une dissertation de J. Bowman sur Ézéchiel et le sacerdoce sadocite, où de nombreux textes sont commentés et où sont confrontés les points de vue juif et samaritain. G. A. F. Knight présente quelques réflexions sur le concept biblique du chaos. J. M. Allegro donne les dernières informations sur les travaux relatifs aux manuscrits de la Mer Morte. Les autres articles concernent le monde musulman et les études coraniques. Ils sont dédiés au Rev. J. Robertson Buchanan.

[R. T.]

Introduction Générale. — A l'occasion de son septième centenaire, l'Université de Salamanque avait organisé, du 29 avril au 7 mai 1954, un congrès international des sciences ecclésiastiques. Parmi les diverses sections de ce congrès, la première était consacrée aux études bibliques et avait pris pour thème : *les genres littéraires de l'Écriture sainte*. Un volume a rassemblé les treize rapports de cette

(1) *Transactions*, vol. XVI, 1955-1956, Glasgow University Oriental Society. Edited by C. J. MULLO WEIR. In-8° de VI-65 pp. avec un frontispice. Hertford, Stephen Austin and Sons, 1957.

session (1). Les deux premiers rapports restent dans les généralités. L'un, par le P. Juan Prado, C. SS. R., retrace l'histoire des controverses sur les genres littéraires bibliques depuis la fin du siècle dernier jusqu'à nos jours. L'autre, par le P. Manuel de Tuya, O. P., étudie les genres littéraires sous le rapport de l'inspiration. C'est un des articles les plus importants. On y notera avec intérêt la description de la psychologie orientale, qui peut expliquer bien des particularités de la Bible, et surtout la très bonne mise au point concernant l'importance respective des jugements spéculatif et pratique dans le travail de l'écrivain sacré (pp. 47-48). Les articles suivants analysent les divers genres littéraires que l'on trouve dans la littérature sémitique extra-juive (Giuseppe Ricciotti, C. R. S. A.), dans la littérature juive postbiblique (P. Jean Bonsirven, S. J.), dans la littérature talmudique (Eugenio Zolli), dans le Pentateuque (A. Robert, P. S. S.), dans les livres historiques de l'A. T. (P. Jean Schildenberger, O. S. B.), dans les livres prophétiques (P. Maximiliano García, O. P.), dans les livres sapientiaux (P. Alberto Colunga, O. P.), dans les évangiles (Salvador Muñoz Iglesias). Un article magistral du P. Béda Rigaux, O. F. M., analyse la façon dont les auteurs apocalyptiques, dans la littérature canonique et extra-canonique, ont compris et utilisé l'histoire pour affermir la foi des fidèles de Dieu au milieu des crises les plus aiguës traversées par le Peuple de Dieu. Un article du P. J. Daniélou, S. J., étudie les genres littéraires d'après les Pères de l'Église. Enfin Lorenzo Turrado rappelle l'enseignement du Magistère de l'Église concernant les genres littéraires. On pourra regretter que le N. T. ait été traité en parent pauvre. L'article de Muñoz Iglesias manque d'envergure et escamote les principales difficultés des récits évangéliques. En fait, les deux tiers de ce rapport sont consacrés au problème particulier de l'évangile de l'enfance selon Luc, qui fut écrit en référence constante aux récits de l'enfance de Samuel (d'après les analyses du P. Eric Burrows, *The Gospel of the Infancy and other Biblical Essays)*. On restera sceptique sur les solutions données à certaines difficultés. Par exemple, le silence de *Lc* concernant des récits comme l'adoration des Mages, la fuite en Égypte et le massacre des Innocents est expliqué de la sorte : pour rédiger les récits de l'enfance, *Lc* a utilisé des documents araméens écrits par saint Jean (l'évangéliste); mais on sait que Jean a souvent omis des récits déjà racontés par les autres évangélistes; donc il n'avait pas cru utile de raconter à nouveau ce que *Mt* avait déjà dit. Par ailleurs, on aurait aimé voir traiter le problème si spécial des genres littéraires dans le quatrième évangile et dans les actes des apôtres. Malgré tout, on sera reconnaissant à l'Université de Salamanque d'avoir été l'occasion de cette publication qui rassemble sur le thème des genres littéraires une somme d'articles, faits par d'excellents spécialistes, dont on ne trouve pas l'équivalent ailleurs.

[M. E. Boismard.]

Ancien Testament. — Livres prophétiques. — Le P. B. N. Wambacq, O. Praem., a commenté pour le public hollandais *Jérémie*, les *Lamentations*, *Baruch* et la *lettre de Jérémie* (2). Au courant des plus récentes recherches d'histoire et d'exégèse, il consacre au livre de *Jérémie* une quinzaine de pages d'introduction; son

(1) *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*, en colaboración de varios escriturarios. In-8° de VIII-308 pp. Barcelone-Madrid, Juan Flors, 1957.

(2) B. N. Wambacq, *Jeremias, Klaagliederen, Baruch, Brief van Jeremias* (De Boeken van het Oude Testament, X). Roermond en Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1957. — Prix : geb. 19,60 fl.; en souscr. 17,60 fl.

commentaire est assez développé, tant au point de vue critique qu'au point de vue doctrinal. Les lettrés néerlandais jugeront de la qualité littéraire de la traduction. Mais on peut faire confiance à la compétence scientifique de l'auteur. Il ne craint pas d'aborder la question si complexe de la formation du livre de *Jérémie*, depuis les premières collections d'oracles jusqu'à l'édition postexilique par l'école deutéronomique. Avec Rudolph, Gelin et beaucoup d'autres, il considère comme une vision symbolique le récit de la ceinture cachée au bord de l'Euphrate. Les *Lamentations* proviennent des cercles exiliques et sont de divers auteurs. *Baruch* a vu le jour assez tardivement; I, 15-III, 8 a été rédigé après 165 et avant 70 ap. J.-C.; III, 9-IV, 4 peut être contemporain de Ben Sira; IV, 5-V, 9 correspond au onzième psaume de Salomon (vers 63 av. J.-C.); ces trois blocs ont pu être réunis vers 60 av. J.-C., tandis que l'introduction historique (3-14) aura été ajoutée plus tard; 2ª (dates) et 8 sont des gloses, et 15ª est une suture rédactionnelle. Il existe peu de commentaires de *Baruch*; celui que nous présente le P. Wambacq mérite de retenir l'attention.

[R. T.]

La seconde partie du commentaire de G. Ch. Aalders sur *Ézéchiel* (1) embrasse les chapitres XXV à XLVIII (cf. *RB.*, 1957, p. 128). Fort peu de passages sont donnés en traduction continue, ce que l'on regrettera; mais les notes philologiques, historiques et doctrinales sont assez développées. L'auteur utilise déjà les récents travaux de Fohrer et de Zimmerli. Son exégèse continue d'être très conservatrice. L'authenticité substantielle des chapitres sur Gog et Magog est maintenue. La théorie pseudépigraphique de A. Van den Born est combattue par de bons arguments (pp. 140-141); celui-ci voyait dans *Is.*, XIV (fin de l'exil) la source d'*Éz.*, XXIX-XXXII (cf. *RB.*, 1957, p. 127). Mais s'il y a des contacts certains entre ces deux blocs littéraires, il y a aussi bien des différences. Rien n'empêche qu'ils soient tous les deux à peu près contemporains et issus du même milieu littéraire. D'autres parentés de textes sont signalées ça et là; ainsi, *Cant.*, IV, 4 dépend d'*Éz.*, XXVII, 10-11; l'auteur du *Cantique* est d'ailleurs pénétré du livre d'*Ézéchiel*, qui exerça une influence considérable sur les scribes postérieurs, spécialement pour les images et les allégories. Comme on s'y attendait, plusieurs vocables sont signalés comme dérivant peut-être du babylonien. A la liste déjà imposante des emprunts faits par Ézéchiel à ses voisins chaldéens, ajoutons : *pannag* (XXVII, 17), qui correspond bien à *pannigu*, sorte de mets cuit, craquelin, biscuit; *śāḥif* (XLI, 16), qui peut être le bois *siḫpu*, sorte d'accacia noir (cf. R. Campbell Thomson, *A Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, p. 287; G. R. Driver, *JTS.*, XXIII, 1922, p. 409); il est vrai que l'identification botanique n'est pas assurée. Quand à *yeza'* (XLIV, 18), c'est l'équivalent de *izutu*, *zu'tu*, *zūtu*, « sueur » (cf. *Gen.*, III, 19).

[R. T.]

L'analyse très poussée de *la Tôrâ d'Ézéchiel* (XL-XLVIII) que nous présente Hartmut Gese (2) retiendra l'attention des exégètes ainsi que des archéologues.

(1) G. Ch. Aalders, *Ezechiël*, II, ch. 25-48 (Commentaar op het Oude Testament). In-8° de 368 pp. Kampen, J. H. Kok, 1957. — Prix : rel. 18,50 fl.

(2) H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48)*. (Beiträge zur historischen Theologie, 25). In-8° de VIII-192 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1957. — Prix : br. DM 23,80.

Le texte, souvent difficile, est examiné très en détail à partir du TM et des versions. Les travaux les plus récents sont utilisés, spécialement ceux de K. Galling et de C. G. Howie. La comparaison proposée par ce dernier entre le porche oriental décrit dans *Ez.*, XL, 6 s. et le portail salomonien de Mégiddo est vivement critiquée. Beaucoup de théories et d'hypothèses sont passées en revue et discutées. Il résulte de cette enquête minutieuse que le bloc initial XL-XLII (description du Temple) a été composé séparément; quelques additions y ont été faites (v. 38-46ª). Ce bloc peut être l'œuvre, sinon du prophète, du moins de son école. Le bloc XLIII-XLVIII fut composé ultérieurement; il contient des doublets par rapport au premier bloc. L'histoire littéraire de ce bloc est très compliquée. Il faudrait distinguer des morceaux centrés autour de la personne du *nasi* (dès XLIII, 1 s.), et d'autres d'origine sadocite (XLIV, 6 s.) à rapprocher des écrits de l'école sacerdotale. Cette partie peut avoir été composée après l'exil. Des appendices érudits étudient les plans du porche oriental, des annexes du porche, des cellules latérales et de l'édifice occidental. Ces analyses architecturales auront à être appréciées par des techniciens. Le soin avec lequel elles sont menées inspire confiance.

[R. T.]

Livres sapientiaux. — Le texte latin de la Vulgate, pour les trois livres dits de Salomon, *Proverbes*, *Ecclésiaste* et *Cantique*, est édité par les Bénédictins de saint Jérôme à partir de 27 mss. et 4 fragments (1). Neuf mss., non encore présentés dans les volumes déjà parus, sont ici décrits en détail. Les commentaires patristiques de saint Augustin, de saint Grégoire, de saint Jérôme, ainsi qu'un certain nombre d'études modernes ont été utilisés. En appendice figurent les variantes d'un codex de Saint-Gall (194), pour le livre des *Proverbes*, qui était déjà à l'impression quand le codex fut découvert. Le texte des trois livres est établi d'après trois mss. principaux : G (*Parisiensis* lat. 11553) et C (*Cavensis*, Abb. 14), du IXe siècle, ainsi que A (*Amiatanus*), du VII-VIIIe siècle. Les variantes de tous les autres mss. et des éditions anciennes sont énumérées dans le deuxième apparat, tandis que le troisième donne les divisions du texte. L'érudition patiente de l'équipe bénédictine force l'admiration; elle ne s'est pas démentie depuis le début de cet immense et difficile travail, entrepris il y a cinquante ans sur l'ordre de S. Pie X, comme le rappelle l'introduction. A l'occasion de cet anniversaire, le présent volume est spécialement offert à sa Sainteté le Pape Pie XII.

[R. T.]

J.-P. Bonnes vient d'écrire sur *David et les Psaumes* un petit livre plein de verve et de mordant, qui se lit comme un roman et se trouve pourvu d'abondantes illustrations tirées pour la plupart de psautiers et bibles du moyen âge (2). Un raccourci d'histoire sainte (p. 21, Néhémie et Esdras semblent situés avant 515!) est suivi par une esquisse originale de la vie et de la personnalité de David. Selon le diagnostic de la psychanalyse, David aurait été un « sanguin », ce qui donnerait

(1) *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem... Libri Salomonis, id est Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum.* In-4° de XVI-202 pp. Rome, Abbaye Saint-Jérôme et Libreria Vaticana, 1957.

(2) J.-P. Bonnes, *David et les Psaumes* (« Maîtres Spirituels », n° 13). Petit in-8° de 192 pp. Paris, Éditions du Seuil, 1957.

la clé de son comportement. La littérature antique et moderne est largement mise à contribution. La Bhagavad-Gîtâ est citée à propos du *Ps.* XVIII, Horace et Lamartine à propos du *Ps.* XLVI, Kafka à propos du *Ps.* III. Une vingtaine de Psaumes se succèdent, dans une paraphrase assez libre qui revendique les couleurs crues de l'original et ses cadences. Je dois dire que le charme du style ne suffit pas à voiler le processus d'adaptation et de transposition. Qu'on en juge par quelques exemples : « Tu es la raison de ma fierté, la fin de mon humiliation » (*Ps.*, III, 4^b); « et sous ses pieds la nuée fut d'un noir d'encre... le raz de marée a dénudé le fond des mers » (*Ps.*, XVIII, 10^b, 16^a). Aucune paraphrase (j'en connais des centaines) ne peut prétendre « décaper » la poésie des Psaumes, elle risque au contraire de la travestir par des équivalences fantaisistes; la tâche du traducteur est autrement ardue et délicate (cf. les réflexions de R. Schwab dans *La Maison-Dieu*, **33**, 1953, pp. 72-85, et son article « Les Psaumes décapés », dans *L'Acropole*, 3e année, nº 12, juin-juillet 1951, pp. 2-4). L'hapax traduit « ceux qui nous déportèrent » (*Ps.*, CXXXVII, 3) n'est pas encore expliqué de façon définitive; A. Guillaume (*JBL.*, XXXV, 1956, pp. 143-4) en rapproche l'arabe *talla*, 4e forme, « faire suivre l'un l'autre » et rappelle les files de prisonniers sur les bas-reliefs assyriens; outre la racine *yalal*, on a proposé la racine *šalal* prononcée à l'araméenne (*taw* pour *šin*), d'où la traduction « spoliateur, ravisseur » (ce dernier mot est pris au sens fort par Bossuet et Bourdaloue); on peut penser aussi à l'arabe *talal* « jeter à terre, renverser ». Pour la relecture « davidique » du *Ps.* LXIII, voir *RB.*, 1956, pp. 507-508. Il est permis de contester l'interprétation « anti-malthusienne » du *Ps.* CXXVII (p. 162) et l'antiquité du cantique d'Anne cité à la suite de l'élégie sur Saül et Jonathan. Je me demande si A. Chouraqui admettrait la graphie de son nom aux pages 4 et 190. Quant à la traduction de la Pléiade à laquelle on nous renvoie comme la meilleure, elle ne semble pas encore accessible au public.

[R. T.]

Depuis longtemps célèbre par ses travaux sur le chant grégorien, Marie Pierik vient de consacrer un volume à *l'étude du psautier et de la psalmodie* (1). Il s'agit d'une introduction destinée au grand public. Les publications des spécialistes sont largement utilisées dans la première partie, qui donne des explications générales sur l'origine et la nature des Psaumes, ainsi que sur la musique hébraïque. Le remarquable article de Mme E. Gerson-Kiwi sur la musique d'Israël (*Suppl. Dict. de la Bible*, V, col. 1411-1468) n'a pu être utilisé à temps; mais l'essentiel est dit de ce qu'il faut savoir. La seconde partie, plus originale, rappelle les débuts et les développements du chant grégorien; elle explique aussi la technique du chant et les lois de l'accentuation latine. Des figures chironomiques illustrent cet exposé des rythmes et des modes grégoriens; il est même donné quelques conseils pratiques pour l'exécution. Le lecteur est supposé connaître le latin. Il n'est pas fait mention d'essais récents de psalmodie en langue vulgaire, comme c'est le cas en de nombreux pays. Signalons par exemple l'adaptation anglaise, par *The Grail (Twenty Four Psalms and a Canticle)*, du fascicule *Vingt-quatre Psaumes et un Cantique* (Éd. du Cerf). Peut-être aurait-on pu aussi mentionner la méthode Ward, qui s'est révélée si efficace pour apprendre aux enfants à chanter correctement le grégorien. Quoi qu'il

(1) M. PIERIK, *The Psalter in the Temple and the Church*. In-8º de XI-101 pp. Washington, The Catholic University of America Press, 1957. — Prix : 3 dol.

en soit, cette initiation claire et pratique contribuera à diffuser l'amour de la psalmodie et le goût du chant liturgique.

[R. T.]

Après de patientes recherches d'archives, le P. Wendelin Meyer, O. F. M., a pu identifier et étudier le *commentaire sur les Psaumes du frère Jean de Sommerfeld*, qui fut gardien du couvent franciscain de Görlitz dans la première moitié du XIV^e^ siècle (1). L'étude avait déjà paru dans *Franziskanische Studien*, XXXVIII, 1956, pp. 322-370. Elle est ici complétée et enrichie de cinq reproductions de pages manuscrites. Cinq mss. ont été collationnés; deux ou trois autres sont pour le moment inaccessibles à Prague. Le texte du commentaire des Ps. II et XXI est présenté d'après trois mss. (Görlitz, Wolfenbüttel, Innsbruck). Ce commentaire s'inspire beaucoup de Pierre Lombard et de la glose ordinaire. Il procède selon la méthode allégorique et interprète les psaumes dans un sens christologique et ecclésiologique. Les historiens de l'exégèse médiévale devront tenir compte de ce travail scientifique élaboré avec le plus grand soin.

[R. T.]

Après avoir présenté le message prophétique, É. Beaucamp, O. F. M., montre dans une nouvelle brochure (2) comment *les Sages* éclairent *le mystère de la vocation d'Israël* et répondent progressivement à l'angoissante question : « Dieu m'a pris : où me mène-t-il? ». Cet essai de psychologie religieuse, qui n'est pas un simple travail de vulgarisation, cherche à toucher le lecteur en lui faisant reconnaître son cas dans le cas d'Israël. L'itinéraire spirituel du peuple élu, c'est celui de chacun d'entre nous. D'où sa vivante actualité. Les prophètes ayant été relayés par les sages, il existe une connexion entre la sagesse et l'alliance, plus précisément la nouvelle alliance prêchée par Jérémie. Ce lien entre sagesse et alliance n'est pas toujours évident, surtout dans les premiers livres sapientiaux. Mais comme A. Robert et d'autres exégètes, É. Beaucamp considère la sagesse d'Israël comme la porte de l'alliance. La sagesse est en effet un don gratuit de Dieu, non un patrimoine héréditaire comme en Égypte. Il faudrait ici préciser que cet aspect charismatique ne semble pas explicite avant l'époque deutéronomique. On ne voit pas non plus pourquoi il faudrait opposer sagesse et moralité, comme c'est le cas, p. 44; beaucoup de proverbes les combinent. Le tourment de Job est celui d'un homme qui avait trop attendu de l'alliance; cet homme incarne Israël, serviteur de Yahvé. On pourrait en dire autant pour les psaumes de lamentation; mais le psautier n'est pas ici présenté. Qohéleth stoppe l'élan fou qui emporte le peuple élu vers la conquête chimérique d'un avenir purement temporel. Ben Sira fait en optimiste la synthèse de la spiritualité juive en prémunissant Israël contre le prestige de l'hellénisme. *Daniel* ouvre enfin la perspective de la résurrection pour quiconque reste fidèle jusqu'à la mort. Et l'auteur de la Sapience parle aux nations leur propre langage. Ce petit livre mérite d'être médité par le grand public chrétien.

[R. T.]

(1) P. W. Meyer, *Psalterium Glossatum* des Frater Johannes von Sommerfeld O. F. M. aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts. In-8° de XIII-40 pp. et 5 planches. Kevelaer Rheinland, Verlag Butzon et Bercker; P. W. Meyer, Münster Westf., Hörsterplatz 5; 1957. — Prix : 5 DM.

(2) É. Beaucamp, *Sous la main de Dieu. 2. La sagesse et le destin des élus*. Petit in-8° de 296 pp. Paris, Éditions Fleurus, 1957. — Prix : 555 fr.

Le commentaire en langue hollandaise du livre de la *Sagesse* par le P. A. Drubbel (1) se réfère souvent aux commentaires et aux études antérieures. L'introduction (huit pages, plus la bibliographie) expose assez largement le problème de la canonicité et aussi la doctrine sur la vie future. A propos du texte important sur l'origine du péché, II, 24, il faut désormais tenir compte des remarques du P. Lyonnet dans *Bibl.*, XXXIX, 1958, pp. 27-36, où il critique une interprétation du P. Dubarle. Les rapports indéniables du livre de la *Sagesse* et de l'évangile de saint Jean mériteraient aussi d'être analysés de plus près, à la lumière de l'article de G. Ziener dans *Bibl.*, XXXVIII, 1957, pp. 396-418 et XXXIX, 1958, pp. 37-60. Trop rarement commenté par les exégètes, le livre alexandrin de la *Sagesse* représente une étape décisive dans le développement de la révélation et prépare directement les esprits à la prédication de la Bonne Nouvelle.

[R. T.]

Membre du comité de traduction des *livres* « *apocryphes* » pour la « Revised Standard Version », le professeur B. M. Metzger offre au grand public une sorte de manuel sur les écrits considérés dans les églises protestantes comme « apocryphes » (2). Il en résume le contenu et en discute la valeur historique et religieuse. Il montre par quelques exemples l'influence qu'ont eue ces écrits sur les auteurs du Nouveau Testament; ainsi pour la *Sagesse*, *Ben Sira*, *Tobie*. Il esquisse l'histoire mouvementée de ces livres dans l'église chrétienne avant comme après la Réforme. Cette dernière partie est la plus originale; elle nous fait connaître bien des faits curieux relatifs aux controverses et aux éditions, ainsi qu'aux usages variés dont ces livres furent l'objet, en musique, en peinture, etc. Le second livre d'*Esdras* exerça une influence certaine sur Christophe Colomb, William Whiston et John Ruskin. Un bref appendice est consacré aux apocryphes du Nouveau Testament. Une partie des « Actes de Paul » est donnée en traduction anglaise.

[R. T.]

Théologie de l'A. T. — Étudiant les origines bibliques de l'*agapè* chrétienne, C. Wiéner passe en revue tous les emplois de la racine *'hb* « aimer » dans l'A. T., laissant à plus tard les racines voisines *ḥṣ*, *rḥm*, *rṣh*, *qn'*. Il classe les textes par ordre chronologique et selon leur sens profane ou religieux. L'antiquité de passages comme *Ex.*, XX, 6 et *Jud.*, V, 31 étant discutée, les premiers textes se trouvent chez les prophètes, surtout Osée, Jérémie et Ézéchiel (XVI, XXIII). C'est le *Deutéronome* qui proclame le commandement de l'amour, au centre de sa synthèse religieuse. Et c'est le *Cantique des cantiques* qui décrit la vie dans l'amour. Ce ch. exploite l'hypothèse allégorique, vigoureusement défendue par une série d'arguments qui paraissent solides. Cette hypothèse, il faut le répéter, ne procède pas d'un mépris de l'amour humain, réalité créée par Dieu, mais au contraire le suppose lui-même comme une chose noble et sainte, capable d'être utilisé comme signe

(1) A. Drubbel, M. S. C., *Wijsheid* (De Boeken van het Oude Testament, VIII/IV). In-8° de 97 pp. Roermond en Maseik, J. J. Romen & Zonen, 1957. — Prix : br. 4,25 fl.; en souscr. 3,75 fl.

(2) B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha*, Based on the Revised Standard Version. In-8° de XII-274 pp. New York, Oxford University Press, 1957. — Prix : 4 dol.

(3) C. Wiéner, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*. Étude d'une racine. In-8° de 88 pp. Paris, Letouzey et Ané, 1957. — Prix : 500 fr.

privilégié du lien qui existe entre l'homme et Dieu. Le mot le plus énergique du vocabulaire de l'amour, *dod*, est déjà appliqué à ces relations dans *Is.*, v, 1 et *Ez.*, xvi, 8; xxiii, 17; et *Is.*, lxii, 4 parle de la « terre épousée ». Les textes de la littérature post-exilienne sont ensuite analysés. A propos du *Ps.* cxix, il faut consulter l'étude de A. Deissler (cf. *RB.*, 1956, p. 599), et sur *Ps.*, xxxiv, 13, celle du P. Couroyer dans *RB.*, 1950, p. 174 s. La formule de *Prov.*, viii, 17 « j'aime ceux qui m'aiment » doit être rapprochée de maximes gravées sur des scarabées : « Dieu aime celui qui l'aime », « le favori de Dieu est celui qui l'aime », etc. « On constate avec surprise, écrit É. Drioton (*La Religion Égyptienne*, dans *Histoire des Religions*. 3, p. 94, éd. Bloud et Gay), que l'amour est donné comme une des principales conditions de la faveur, divine... Le nombre (des sentences des scarabées) qui parlent d'amour pour Dieu dépasse de beaucoup celui des autres maximes. Cela montre quelle fut dans l'ancienne Égypte la vogue de cette doctrine et combien la piété la tenait pour fondamentale ... Cet amour de l'homme pour Dieu, unique clef de la bienveillance de Dieu pour l'homme (car la religion égyptienne ne semble pas s'être élevée jusqu'à la notion d'un Dieu étendant son amour aux indifférents et à plus forte raison aux pécheurs), assurait au fidèle les multiples avantages de la faveur divine. » On sait les rapports étroits des littératures de sagesse en Égypte et en Israël; voilà un contact important qu'on souhaiterait voir étudier de plus près.

[R. T.]

Dom A. Ohlmeyer, Abbé de Neuburg, près de Heidelberg, commente *la vie de Moïse*, jusqu'au moment du passage de la Mer Rouge, à la manière des Pères de l'Église et des théologiens du Moyen Age (1). Il montre en s'appuyant sur le Nouveau Testament comment Moïse est la figure du Christ Sauveur. Ses interprétations sont toutes christologiques, les faits de l'époque mosaïque représentent à l'avance ceux de la vie du Christ et de l'Église naissante. Ainsi, Séphora est le type de l'Église, fiancée du Christ; le buisson ardent figure les deux natures unies dans le Fils de Dieu; le pharaon est le prince des ténèbres. Quelques pages d'Origène sont citées à la fin du livre à propos du cantique de Miriam. Juifs et chrétiens ont en effet vu dans le temps de l'Exode l'annonce prophétique de la délivrance messianique. Déjà le second Isaïe exploite cette typologie pascale dans la perspective de la sortie de Babylone et de la restauration judéenne. Beaucoup d'esprits sont sensibles à ces rapprochements et y trouvent un aliment à leur vie de prière. C'est dans ce but pastoral que Dom Ohlmeyer a composé son ouvrage. Il sait parfaitement que la typologie n'épuise pas la signification des Écritures, et que pour être authentique, elle doit être fondée sur une interprétation scripturaire; sinon, on verse dans l'allégorie fantaisiste et subjective. Et l'histoire est aussi par elle-même maîtresse de vérité religieuse et source d'enseignement spirituel. Les faits qui ont marqué la vie de Moïse et de son peuple sont à cet égard hautement significatifs, comme en témoignent tant de passages bibliques, spécialement le psautier, la grande école de prière liturgique.

[R. T.]

(1) A. Ohlmeyer, *Moses im Glanze des Erlösers*. In-8° de 219 pp. avec un frontispice Freiburg, Verlag Herder, 1957. — Prix : relié toile 12.80 DM.

Nouveau Testament. — Évangile. — A la session inaugurale du Congrès d'Oxford, le 16 septembre 1957, Harald Riesenfeld étudia *la formation de la tradition évangélique*. Contre l'École dite de l'Histoire des Formes, il montre que ni le kérygme apostolique, tel que les Actes nous permettent de le reconstituer, ni l'enseignement catéchétique et parénétique, tel qu'il apparaît par exemple dans l'épître de Jacques, ne peuvent expliquer l'origine des paroles ou des actions du Christ rapportées dans les évangiles. Pour comprendre la formation des évangiles, il faut tout d'abord se reporter aux formes d'enseignement rabbiniques : ce n'était pas la multitude amorphe qui « créait » un enseignement nouveau, c'était les écoles rabbiniques qui se transmettaient l'enseignement de maître à disciple. On trouve de nombreux échos de ce mode de « tradition » dans les écrits néotestamentaires, cf. *I Thess.*, IV, 1; *I Cor.*, XI, 23 ss.; *Lc.*, I, 2. Le *Sitz im Leben* de la naissance des évangiles, c'est le service liturgique du christianisme primitif, dans lequel était « transmis » l'enseignement du Christ comme « Parole » de l'Alliance nouvelle. En définitive, l'origine de la tradition évangélique doit être cherchée dans l'enseignement même du Christ et dans sa vie, étant admis que Jésus eut conscience de sa vocation messianique et d'apporter aux hommes une nouvelle Torah comme charte de la nouvelle Alliance. — En ces quelques pages vigoureuses et claires, H. Riesenfeld a bien montré les limites de la *Formgeschichtliche Methode* (il vaudrait mieux dire : ses excès) et dans quel sens doivent s'orienter les études qui veulent trouver la seule explication possible de la naissance des évangiles : la personne et l'enseignement du Messie.

[M.-E. B.]

Sous le titre « La joie de Dieu », H. Gollwitzer nous donne un *commentaire de l'évangile de Luc* (2). Le genre littéraire en est difficile à préciser. Ce n'est pas un commentaire technique, mais plutôt une sorte de méditation théologique sur le texte évangélique. Un exégète de métier se méfie instinctivement d'un tel genre littéraire; je m'empresse de dire que j'ai trouvé le livre excellent. L'Auteur ne fait pas étalage d'érudition, mais on se rend vite compte qu'il est au courant des problèmes que pose le texte biblique. Son exposé est pénétré d'une foi vivante et d'un amour pour le Christ qui transparaissent à chaque ligne. Mais surtout, il a su allier une intelligence profondément et authentiquement théologique du mystère du Christ avec un souci de nous mettre en contact avec ce mystère, en ce sens que le lecteur se sent engagé à la suite du Christ, il comprend que c'est en même temps le mystère du Christ et le sien qui se déroulent au fil des pages évangéliques. On appréciera le soin avec lequel G. souligne que, si le Christ est véritablement Dieu, il est aussi véritablement homme, et que le grand combat qu'il livre contre Satan n'est pas un simulacre de combat. Certains aspects du mystère du Christ auraient peut-être gagné à être développés davantage. Ainsi, pour le baptême du Christ, G. souligne fort bien qu'en ce jour-là le Christ fut revêtu de la force de l'Esprit pour aller affronter les combats futurs, mais la scène a un sens plus profond :

(1) Harald Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of 'Formgeschichte'*. An Address delivered at the Opening Session of the Congress on ' The Four Gospels in 1957' in the Examination Schools, Oxford, on 16 September, 1957. In-8° de 30 pp. London, A. R. Mowbray, 1957. — Prix : 2 sh. 6 d.

(2) Helmut Gollwitzer, *La joie de Dieu. Commentaire de l'évangile de Luc*. Traduction de Édouard de Robert et Jean Carrère. In-8° de 332 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957. — Prix : 13,40 fr. s.

d'après *Is.*, XI et XLII, la descente de l'Esprit signifie que les temps eschatologiques sont désormais inaugurés dans la personne de Jésus. Je me demande aussi pourquoi, seule de tout l'évangile, la péricope concernant l'institution de la Cène a été omise (*Lc.*, XXII, 1-38); est-ce dû à l'inattention du traducteur? Ce livre est l'œuvre d'un protestant; les lecteurs catholiques pourront le lire avec profit spirituel, moyennant quelques mises au point faciles à faire (cf. le refus de l'Immaculée Conception, p. 21).

[M.-E. B.]

Le R. P. Bernard avait écrit en 1934 un « Mystère de Marie »; le *Mystère de Jésus* qu'il nous propose aujourd'hui (1) est d'un genre tout différent. Il s'agissait alors d'un traité mariologique démarquant, un peu trop peut-être, le traité christologique de saint Thomas; aujourd'hui nous sommes en présence d'une méditation sur les quatre évangiles. Réparti en péricopes selon l'ordre jugé historiquement le plus vraisemblable, — avec quelques libertés bien légitimes : l'évangile de l'Enfance est traité après la première mission en Judée, et le Prologue de saint Jean l'est tout à la fin —, le texte sacré est examiné de très près, soupesé, commenté avec soin, tendresse, abondance. Ni bibliographie, ni appareil d'érudition. Attitude franchement conservatrice. L'auteur n'est point un spécialiste et s'est servi de quelques bons commentaires, point trop récents. Son exégèse est volontiers psychologique et se soucie peu des résonances typologiques : que l'on compare, par exemple, son explication de l'Annonciation avec celle de l'abbé Laurentin! Mais cette exégèse toute simple, et qui date un peu, vaut par la finesse de l'esprit qui l'exerce. Le P. Bernard possède une grande sensibilité religieuse et un cœur très humain; sa pensée en reçoit un charme et une onction pénétrants. De plus, il est un fin lettré; son style est personnel, original, savoureux, présentant un curieux mélange de distinction et de bonhomie. On ne s'ennuie jamais à le lire. Le philologue de métier trouvera peut-être qu'il voit bien des choses dans des tournures ou des particules que le grec de la Koinè avait pourtant fort dévalorisées. Qu'il laisse donc sa technique de côté, et il aura plaisir devant cet effort touchant de ne pas laisser perdre une miette du langage sacré. A plus forte raison, les non-techniciens liront-ils avec profit, souvent avec délices, ce livre écrit pour eux, où un théologien de race explore avec la clairvoyance de l'amour les richesses inépuisables du donné évangélique.

[P. BENOIT]

On a beaucoup écrit, depuis quelques décades, sur *le saint Suaire de Turin*. Nul ne s'en douterait à lire la volumineuse étude de Mgr Pietro Savio (2), qui semble ignorer systématiquement tout ce que l'on a pu écrire avant lui sur les sujets qu'il traite. Mal lui en a pris, car, malgré le fatras de documents de toutes sortes qu'il déballe devant nous, il fait montre d'une absence totale d'esprit scientifique. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le chapitre relatif au saint Sépulcre; S. calcule la longueur et la largeur du tombeau du Christ, d'après les dires des

(1) *Le Mystère de Jésus*, par P. R. BERNARD, O. P. (Bibliothèque Catholique). Deux vol. in-8° carré de 635 et 679 pp. « Le Livre contemporain », Amiot-Dumont, Paris, 1957.

(2) Mons. Pietro SAVIO, *Ricerche storiche sulla santa sindone* (Biblioteca del « Salesianum », 31). Gd in-8° de XXX-400 pp. Torino, Societa Editrice Internazionale, 1957. — Prix : 1.500 lires.

pèlerins qui se sont succédés à Jérusalem du VII^e^ au XVI^e^ s. (il semble ignorer que ce tombeau fut entièrement rasé en 1009) et il constate que la proportion entre la longueur et la largeur correspond exactement (?) à celle qui existe entre la longueur et la largeur du Suaire de Turin. On pourra lire utilement aussi le chapitre où S. discute le sens du verbe δέω. A son avis, le sens de « envelopper » s'impose; pour le prouver, il a recours surtout à des auteurs latins (sens de *ligare* chez Valerius Flaccus et Cicéron) et à des versions du N. T. qui suivent manifestement la leçon ἐνείλησαν, attestée aussi par le codex Koridethi. Mais on ne trouve même pas cité *Jo.*, XI, 44! Et que dire de la critique textuelle! Il est évident que S. en ignore les notions les plus élémentaires. Découragé, le lecteur un tant soit peu averti ferme le livre sans aller plus loin.

[M.-E. B.]

Actes des Apôtres. — La maison d'édition Adam et Charles Black, de Londres, lance une nouvelle série de commentaires des livres du Nouveau Testament (1). Ces commentaires doivent se recommander par leurs qualités scientifiques, et c'est pourquoi les éditeurs ont fait appel à quelques-uns des meilleurs *Scholars* d'outre-Manche et d'outre-Atlantique : Williams, Barrett, Sanders, Chadwick, Montefiore, Filson, Strachan, Johnson, Leaney, etc... Ils doivent aussi atteindre un large public; en conséquence, il est demandé aux divers collaborateurs d'insister sur l'apport religieux et théologique de chaque livre (même dans l'introduction) plus que sur les détails d'exégèse. Le grec n'intervient pas dans le commentaire, qui suit une traduction anglaise établie par chaque auteur. On ne peut que souhaiter une ample diffusion à cette nouvelle série, tout en se demandant si elle ne doit pas faire double emploi avec celle connue sous le nom de « The Moffatt New Testament Commentary », qui garde encore toute sa valeur.

C'est C. S. C. Williams qui a rédigé le commentaire sur les *Actes des Apôtres*. L'introduction informe le lecteur des principaux problèmes touchant le livre des Actes et expose brièvement les diverses solutions qui ont été proposées. W. prend parti avec prudence mais ne craint pas, à l'occasion, de suggérer des solutions nouvelles. Il estime « extrêmement probable » que l'auteur des « sections-nous » est aussi l'auteur du reste du livre et du troisième évangile : Luc, le compagnon de Paul. Pour rédiger son livre, Luc s'est servi de sources, surtout pour la première moitié (mais W. ne dit pas clairement comment il les distribue). Notons une hypothèse nouvelle : Luc aurait composé une première esquisse de son évangile, envoyée à Théophile comme « premier traité ». Puis il aurait composé les Actes après avoir eu connaissance de l'évangile de Marc, dont certaines phrases trouvent leur écho dans *Act.* bien qu'elles ne figurent pas dans les passages parallèles de *Lc.* Enfin, en suivant la chronologie de *Mc.*, Luc aurait révisé son évangile pour le donner sous sa forme actuelle. Quant à la date de *Act.*, W. estime plus probable la période qui précéda immédiatement la ruine de Jérusalem; il admet cependant que la publication du livre a pu se faire beaucoup plus tard (il a tort de penser que les exégètes catholiques sont « liés » par le décret de la Commission Biblique et ne peuvent admettre une date postérieure à 62). A propos de la difficile question de l'accord entre *Gal.*, I-II et *Act.*, XI-XV, W. expose consciencieu-

(1) C. S. C. Williams, *A Commentary on the Acts of the Apostles* (Black's New Testament Commentaries, General Editor : Henry Chadwick). In-8° de XVI-301 pp. London, Adam and Charles Black, 1957. — Prix : 25 sh.

sement les diverses théories qui ont été élaborées par les critiques; finalement, il donne avec hésitation sa préférence à la théorie Knox-Amiot (la visite mentionnée en *Gal.*, II est identique à celle de *Act.*, XI) mais en ajoutant qu'il est peut-être plus sage de suspendre son jugement sur cette question. De toute façon, il n'admet pas une dualité de sources pour *Act.*, XV, ce qui, à son avis, obligerait à reporter la composition des Actes après 80 ou à mettre en doute l'acribie historique de Luc. Il n'est pas question, dans ce bref compte rendu, de reprendre en détail tous les points du commentaire lui-même. Disons seulement qu'il suit le texte des Actes mot à mot, s'efforçant d'en élucider toutes les difficultés dans un langage simple et accessible à tous, mentionnant au passage les principaux travaux qui ont paru sur tel ou tel point controversé. Le lecteur se trouve ainsi parfaitement au courant des principaux travaux qui ont paru sur les Actes. Ce commentaire offre donc un excellent instrument de travail pour les étudiants en Théologie, en même temps qu'il reste à la portée des laïcs cultivés qui désirent pénétrer plus avant dans l'intelligence du texte sacré.

[M.-E. B.]

Saint Paul. — Les Moines de Maredsous viennent de publier en un petit volume séparé leur *traduction des épîtres de saint Paul* (y compris les *Hébreux*) (1). Autant qu'un certain nombre de sondages nous a permis d'en juger, le texte et les notes sont identiques à ceux déjà publiés dans la grande édition comprenant toute la Bible et dans l'édition réduite comprenant les écrits du Nouveau Testament. On aurait aimé qu'un mot d'introduction le dise, d'autant que le sous-titre (repris de l'édition originale) : « Version nouvelle » pourra prêter à confusion. La présentation est assez élégante. Une introduction du P. P. Passelecq retrace brièvement les principales étapes de la vie de saint Paul, tandis que chaque épître ou groupe d'épîtres est précédé d'une courte présentation qui en donne le contenu. Les chrétiens ne pourront pas se plaindre maintenant de manquer de textes bibliques!

[M.-E. B.]

La collection du *Regensburger Neues Testament* subit actuellement une transformation assez sensible. Déjà les rééditions des volumes consacrés aux quatre évangiles avaient marqué une augmentation considérable du nombre des pages, et donc de l'amplitude des analyses exégétiques. Le *sixième volume*, rédigé par Otto Kuss et qui doit contenir *Rom.*, *I-II Cor.* et *Gal.*, a pris de telles dimensions que l'éditeur a dû le diviser en plusieurs fascicules, dont le premier (que nous présentons ici) contient seulement *Rom.*, I, 1-VI, 11 (2). En fait, ce n'est plus un commentaire de vulgarisation pour le grand public (selon la conception primitive de la collection) mais un commentaire scientifique dont les analyses minutieuses pourraient satisfaire les spécialistes les mieux qualifiés. Il ne comporte aucune introduction; sans doute celle-ci paraîtra-t-elle dans le dernier fascicule. Le commentaire se développe d'après une traduction allemande du texte grec, mais,

(1) *Saint Paul. Version nouvelle d'après les textes originaux*, par les Moines de Maredsous. Introduction par le Père Paul Passelecq (Les écrits des Saints). In-16 de 256 pp. Namur, Éditions du Soleil Levant, 1957. — Prix : 57 fr. b.

(2) *Der Römerbrief, übersetzt und erklärt* von Otto Kuss. *Erste Lief. (Röm., I, 1 bis 6, 11)*. In-8° de VIII-320 pp. Regensburg, Pustet, 1957. — Prix : kart. 13,50 DM.

contrairement à la conception primitive de la collection, de nombreux mots grecs (mis entre parenthèses) interviennent dans le cours des analyses. Ces analyses sont extrêmement minutieuses; l'Auteur s'y montre parfaitement au courant des diverses difficultés du texte et il ne prend parti pour telle ou telle solution qu'après avoir soigneusement pesé le pour et le contre des opinions en présence. De nombreux excursus, dont plusieurs ont paru déjà dans différentes revues, spécialement dans *Theologie und Glaube*, donnent d'excellentes synthèses de théologie paulinienne (Fils de Dieu, pp. 12-15; la connaissance de Dieu chez les païens, pp. 42-46; la conscience, pp. 72-82; la justice de Dieu, pp. 115-121; la justification, pp. 121-131; la foi, pp. 131-154, etc...); chaque excursus est suivi d'une bibliographie abondante. Signalons quelques points plus importants. Dans les pp. 26-28, K. décrit la structure interne de l'épître. S'il reconnaît, avec tous les commentateurs, trois parties principales (I, 18-VIII, 39; IX-XI; XII, 1-XV, 13), il se montre en revanche assez prudent sur la structure de la première partie qu'il se garde bien de vouloir diviser d'une façon trop systématique. La section V, 1-11 devrait plutôt être considérée comme une conclusion de I, 18-IV, 25; au chap. VI commencerait une nouvelle section traitant des conséquences pratiques de notre justification. — On sait que les commentateurs sont divisés sur la façon de comprendre la « justice de Dieu » dans l'épître aux Romains. Le jugement de K. est assez nuancé. D'après le parallélisme entre la « justice » et la « colère » (I, 17-18), on peut penser qu'il s'agit d'une « qualité » que Dieu possède et qui apporte le salut aux hommes, comme la colère entraîne leur perte. La « justice de Dieu » se manifeste donc par l'œuvre de salut accomplie dans le Christ; elle implique en Dieu amour et miséricorde. En fait, elle se communique de Dieu à l'homme, puisque l'œuvre de la croix a montré que Dieu est juste et justifie celui qui croit au Christ (*Rom.*, III, 25-26). A propos du texte difficile de V, 12, K. commence par exposer les principales interprétations données par les commentateurs. Puis il détermine les points suivants. Le ἐφ'ᾧ est l'équivalent de ἐπὶ τούτῳ ὅτι, comme on le reconnaît assez communément aujourd'hui. Le πάντες ἥμαρτον doit s'entendre des péchés actuels et non du péché héréditaire (cf. *Rom.*, III, 23). Quant à la mort dont il est parlé ici, il s'agit avant tout de la mort physique. Il faut reconnaître que la pensée de l'Apôtre n'est pas claire. Il veut affirmer, semble-t-il, l'action pleine de fatalité du péché d'Adam sur toute l'humanité, en ce sens que la mort de tout homme a son origine dans le péché d'Adam. Mais en fait l'affirmation claire du péché originel ne viendra qu'au v. 19. — La présentation de l'ensemble du commentaire aurait gagné à plus de clarté. Si, pour un commentaire de vulgarisation, il est légitime de ne mettre aucune note explicative, le même procédé se justifie moins dans un commentaire scientifique. En fait, dans le livre de O. Kuss, l'équivalent des notes se trouve inséré dans le texte même du commentaire, sous forme de nombreuses parenthèses qui en rendent la lecture plus difficile, d'autant que le nombre des alinéas est réduit au minimum (on en compte un seul, à peine visible, dans l'exégèse de I, 2-7, soit de la page 4 à la page 12!). Malgré tout, cet ouvrage fait honneur à l'exégèse catholique allemande, et l'on ne peut que souhaiter son achèvement rapide.

[M.-E. B.]

Le commentaire du P. J. Huby sur *l'épître aux Romains*, paru dans la collection *Verbum Salutis*, était épuisé depuis longtemps. Il vient d'être réédité par les

soins du P.S. Lyonnet (1). Celui-ci n'a pas cru pouvoir changer le texte de celui qui fut jadis son maître, et il s'est contenté de « présenter en appendice une série de notes destinées soit à compléter les indications bibliographiques soit à suggérer une explication différente » (Avant-propos de la nouvelle édition). Que l'on ne s'y trompe pas! Ces notes forment en fait un apport exégétique et théologique substantiel (elles occupent 133 pages) fait par un auteur qui, depuis de longues années, a consacré sa vie à l'étude de l'épître aux Romains. Parmi ces notes, on remarque spécialement l'appendice I, sur les chap. xv et xvi; on regrette cependant que le problème de la doxologie finale (xvi, 26-27) soit traité d'un point de vue purement textuel, alors qu'une étude du vocabulaire fait apparaître certaines affinités avec celui des Pastorales. Mais l'apport le plus remarquable est fourni par l'appendice II, sur l'interprétation de *Rom.*, v, 12-14, dans lequel le P. Lyonnet reprend et développe les principes d'interprétation qu'il avait déjà donnés dans les notes de la Bible de Jérusalem et dans ses *Quaestiones in Epistolam ad Romanos* (cf. *RB.*, 1956, pp. 615 s.). Dans les très nombreuses notes de l'appendice III, on trouvera, non seulement l'exposé des travaux modernes parus sur tel ou tel point particulier de l'épître aux Romains, mais une critique de ces travaux qui donne occasion au P. Lyonnet de proposer ses propres interprétations. Dans son Avant-Propos, le P. Lyonnet écrit : « Au reste, le lecteur désire connaître la pensée du « maître », non celle d'un autre, fût-il un de ses disciples. » C'est possible; mais il est certain également que beaucoup souhaiteraient que le P. Lyonnet puisse un jour nous donner un véritable commentaire intégral de cette épître aux Romains qu'il connaît si bien et qui serait, n'en doutons pas, un commentaire « magistral ».

[M.-E. B.]

Dans la collection *Black's New Testament Commentaries*, le Professeur C. K. Barrett vient de publier le volume consacré à *l'épître aux Romains* (2). L'introduction, d'une douzaine de pages, se borne à donner l'essentiel de ce qu'un lecteur non spécialiste doit connaître des principaux problèmes concernant cette épître. Elle fut écrite par saint Paul à la fin de son troisième voyage missionnaire, probablement de Corinthe dans le premier trimestre de l'an 55 (date qui me semble de deux années trop haute). Quant au problème de l'authenticité des chap. xv-xvi, B. s'en tient à la thèse de Lietzmann : seule la doxologie finale (xvi, 25-27) serait apocryphe; elle aurait été ajoutée après que l'on eut amputé l'épître des chap. xv et xvi primitifs (amputation faite par Marcion?). Malgré l'autorité de Lietzmann, j'ai peine à croire que le chap. xvi ait fait primitivement partie de l'épître. D'autre part, les chap. ix-xi, qui séparent assez malheureusement les développements moraux de xii ss. et l'enseignement baptismal donné aux chap. vi-viii (cf. le schéma de la *Prima Petri*), n'auraient-ils pas été ajoutés à l'épître primitive? — Le commentaire lui-même s'adresse à des non-spécialistes. Le texte de l'épître est donné, non dans son original grec, mais dans une traduction anglaise faite par le commentateur, traduction qui veut être déjà une « interprétation » du texte paulinien, d'où sa légère tendance à la paraphrase. Ainsi, viii, 20-21 est traduit de la sorte : « For the creation was subjected to a vain life under inferior

(1) J. Huby, *Saint Paul, épître aux Romains* (Verbum Salutis, X). Nouvelle édition par le P. Stanislas Lyonnet. In-12 de viii-644 pp. Paris, Beauchesne, 1957.

(2) C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (Black's New Testament Commentaries). In-8° de viii-296 pp. London, Adam and Charles Black, 1957. — Prix : 25 sh. net.

spiritual powers. This was not creation's own choice, but was done by the One who subjected it, and qualified by hope; because the creation itself etc... » La paraphrase du mot « vanité » me semble justifiée, mais ce n'est plus une traduction! D'autre part, un lecteur non averti sera loin de se douter que la suite du texte offre plusieurs *cruces interpretum;* n'eût-il pas été à propos alors de justifier quelque peu la traduction adoptée? — Le commentaire reste simple, accessible aux lecteurs ne connaissant que l'anglais, dépouillé de toutes discussions superflues. Au vrai, B. se garde bien de mentionner toutes les opinions de ses prédécesseurs! Il se contente d'exposer la pensée de saint Paul telle qu'il la conçoit, mais il est clair qu'il est très au fait des divers travaux parus sur l'épître aux Romains. On appréciera particulièrement les développements sur I, 3-4 (formule kérygmatique reprise et adaptée par Paul), sur VI, 1 ss. (valeur eschatologique de notre union au Christ), sur XI, 12-15 (la conversion finale d'Israël sera le signe avant-coureur de la résurrection des morts), etc... Au contraire, un passage important comme VIII, 17-23 est traité de façon un peu trop sommaire. A propos de la justification (p. 75), B. reconnaît que le verbe « justifier » signifie « rendre juste » et non pas « tenir pour juste »; il ajoute cependant que l'adjectif « juste » ne signifie pas « vertueux », mais « droit », « clair », « acquitté ». De la sorte, « justification signifie, non une fiction légale, mais un acte de pardon de la part de Dieu, décrit en termes de procès judiciaire. Loin d'être une fiction légale, c'est un acte créateur dans le champ des relations divino-humaines. » Je doute qu'une telle interprétation soit suffisante. B. se montre d'ailleurs assez embarrassé lorsqu'il s'agit d'expliquer un texte aussi clair que II, 13 : « Ce ne sont pas ceux qui écoutent la Loi qui sont justes avec Dieu, ce sont ceux qui accomplissent la Loi qui seront justifiés » (i. e. : qui seront justes, ou rendus justes; cf. pp. 49-50). — En résumé, nous avons ici un bon commentaire de vulgarisation. L'exégèse est riche et les principales difficultés du texte sont soigneusement analysées. On aurait aimé de plus amples perspectives théologiques : elles sont absentes de l'introduction (contrairement à ce qu'annoncent les quelques mots destinés à présenter cette série de commentaires, au dos de la couverture amovible), et restent assez étriquées dans le cours du commentaire.

[M.-E. B.]

Dans deux de ses épîtres, adressées aux fidèles de Corinthe, saint Paul utilise *la métaphore du miroir.* Quelle en est au juste la portée et d'où vient-elle? Norbert Hugedé répond à ces questions dans un livre excellent dont les conclusions restent sagement nuancées (1). Contre dom J. Dupont, il affirme d'abord qu'en *II Cor.*, III, 18 le texte ne parle pas de « réfléchir comme en un miroir » mais de « contempler comme en un miroir » la gloire du Seigneur. Il faut reconnaître que sa démonstration est plus convaincante que celle de dom Dupont, obligé d'admettre lui-même que l'on n'a jusqu'ici trouvé aucune attestation du sens de « réfléchir comme un miroir » pour le verbe κατοπτρίζεσθαι. Il est vrai que l'idée de s'assimiler à Dieu par la contemplation n'est pas paulinienne, mais cette difficulté me semble moins grande, d'autant que l'idée se retrouve ailleurs dans le N. T., en *I Jo.*, III, 2. Si le thème de la connaissance imparfaite de Dieu durant

(1) Norbert Hugedé, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens* (Bibliothèque Théologique). In-8° de 208 pp. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957. — Prix : 12 fr. s.

cette vie, continue H., s'enracine dans l'A. T., il faut chercher ailleurs l'origine du thème du miroir. Dans la diatribè cynico-stoïcienne, l'image du miroir revient souvent, et spécialement pour désigner une vision indirecte des choses; c'est à ce thème que pense saint Paul, et non à une prétendue imperfection des miroirs métalliques utilisés dans l'antiquité. D'autre part, en *I Cor.*, XIII, 12, la vision « en énigme » n'est pas une vision d'une image obscure, difficile à déchiffrer, mais « une représentation symbolique de la réalité » (p. 186). Dans ce dernier texte, Paul veut donc opposer la vision face à face eschatologique à la vision indirecte de Dieu que l'on a en ce monde, comme dans un miroir, et au moyen des créatures qui n'en sont que la représentation symbolique. Dans une dernière partie, H. reprend tout le contexte dans lequel s'insère *I Cor.*, XIII, 12 pour préciser dans quelle mesure la pensée de Paul dépend de l'Ancien Testament et de la philosophie stoïcienne. Travail excellent, clair, bien charpenté, appuyé sur une information étendue, et qui emporte la conviction.

[M.-E. B.]

La question de *l'utilisation de l'Ancien Testament* par le Nouveau, et spécialement *par saint Paul*, a été traitée depuis longtemps par les biblistes. E. Earle Ellis a repris le problème et fait le point des diverses recherches menées jusqu'ici (1). Après avoir brièvement parlé de la question complexe du texte biblique utilisé par saint Paul, il montre l'influence prépondérante des formes de pensée juive sur l'exégèse que l'apôtre donne des textes de l'Ancien Testament. Toutefois, si Paul utilise les procédés juifs d'herméneutique, il leur donne une portée nouvelle christologique et c'est en cela que se manifeste l'originalité de sa pensée. « Paul fut un disciple du Christ, et non de Gamaliel » (p. 83). Il suffit d'ailleurs de comparer les citations bibliques de Paul avec celles des autres auteurs du N. T. pour constater une grande affinité entre eux. Il est probable que, avant Paul déjà, une tradition s'était formée qui groupait et interprétait les textes de l'Ancien Testament dans un but apologétique. N'était-ce pas d'ailleurs précisément le rôle des « prophètes » aux premiers jours de l'Église? Paul serait en dépendance étroite de ces traditions. Pour terminer, Ellis analyse un certain nombre de thèmes typiquement pauliniens : la foi et les œuvres, les Juifs et les Gentils, l'interprétation typologique de l'A. T., son interprétation *pesher*, etc... Quatre appendices donnent successivement : la liste des allusions bibliques dans l'œuvre paulinienne, les citations de l'A. T. (formule d'introduction chez Paul, la citation elle-même en grec, le texte correspondant de la LXX, les parallèles du N. T.), la liste des citations combinées, enfin les citations parallèles qui se retrouvent dans Paul et dans le N. T. On lira avec profit ce travail consciencieux. S'il n'apporte pas beaucoup d'idées nouvelles dans une question déjà fort débattue, il sait exposer les divers problèmes avec clarté et choisir la solution qui semble la plus probable.

[M.-E. B.]

Si le Père C. Spicq peut écrire de gros commentaires érudits à l'usage des spécialistes, il sait aussi s'adapter au niveau du chrétien cultivé moyen. Son dernier livre en est la preuve, qui traite de *la vie morale en relation avec la Trinité, selon*

(1) E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*. In-8° de XII-204 pp. Edinburgh-London, Oliver and Boyd, 1957. — Prix : 21 sh.

saint Paul (1). A l'homme irrémédiablement voué à la déchéance morale et physique, Dieu offre le salut, c'est-à-dire la vie et la résurrection. Cette initiative divine est œuvre d'amour. En retour, l'homme peut se tourner vers Dieu, croire en l'amour sauveur, et donc espérer; il doit aussi faire de toute sa vie un hymne de gratitude au Dieu qui s'est penché sur lui. Mais cette relation nouvelle établie entre Dieu et l'homme ne peut se réaliser que dans le Christ. Par le baptême, le chrétien devient un « être dans le Christ »; il acquiert avec le Christ « une union personnelle, une communion réciproque; mieux encore : une relation organique et vitale, une connexion biologique issue d'une incorporation » (p. 35). Dès lors, sa vie morale se trouve conditionnée par la nécessité d'imiter le Christ, de s'inspirer de ses pensées et de ses sentiments et de reproduire ses vertus. Laissé à ses propres forces, l'homme serait incapable d'accomplir cet effort moral; mais l'Esprit de Dieu l'élève au-dessus de lui-même en lui donnant cette force qui lui manque pour vaincre sa chair et sa faiblesse radicale. Parce que conditionnée intégralement par cette puissance de l'Esprit, la morale chrétienne est une morale de sainteté, de liberté, de charité, d'illumination intellectuelle et d'unité parfaite. Tous ces thèmes sont traités avec maîtrise par un spécialiste qui connaît parfaitement la pensée paulinienne. L'exposé reste simple et accessible à tous, toujours fondé sur tel ou tel texte des épîtres de saint Paul. Nul doute que ce petit livre ne soit une aide précieuse pour les chrétiens désireux de rénover leur vie morale aux sources scripturaires.

[M.-E. B.]

Il y a trente ans, A. Wikenhauser avait publié un petit livre sur *la mystique de l'apôtre Paul*, dont il fut rendu compte avec éloge dans cette Revue (1929, pp. 281 s.). Aujourd'hui, il nous en donne une nouvelle édition profondément remaniée (2). Notons d'abord que la présentation en est infiniment plus élégante et plus attrayante. Un certain nombre de notes ont été, soit complétées, soit ajoutées, pour tenir compte des travaux importants parus sur ce sujet depuis trente ans. Le texte lui-même, compte tenu de certaines améliorations de style, est demeuré substantiellement le même. On notera cependant un certain nombre de remaniements. Ainsi, p. 30, l'ouvrage de Percy sur le Corps du Christ a été mis à contribution pour préciser l'emploi de la formule « dans l'Esprit »; l'opposition entre l'Esprit d'une part, la chair et la lettre d'autre part, est mieux mise en lumière. P. 56, l'Auteur insiste davantage sur le dynamisme de la présence du Christ dans l'âme du chrétien. P. 63, il réfute les arguments présentés par Büchsel contre l'idée d'une « mystique » paulinienne, etc... On le voit, ce n'est pas une simple réédition de l'ouvrage qui nous est proposée, mais un perfectionnement de l'édition précédente. Souhaitons que cette édition nouvelle connaisse le succès de la précédente, car l'ouvrage le mérite.

[M.-E. B.]

(1) C. Spicq, O. P., *Vie morale et Trinité Sainte selon saint Paul* (Lectio Divina, n. 19). In-8° de 92 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1957.

(2) Alfred Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*. Zweite, umgearbeitete und erweiterte Auflage. In-12 de 172 pp. Freiburg, Herder, 1956.

Épîtres Catholiques et Apocalypse. — Le commentaire américain en douze volumes, *The Interpreter's Bible*, est désormais achevé, avec la publication du dernier volume consacré *aux épîtres catholiques et à l'Apocalypse* (1) (cf. *RB.*, 1953, pp. 444-446; 586-588; 1954, pp. 445-447; 1956, pp. 604-605; 608-615). On ne peut qu'admirer la rapidité avec laquelle l'œuvre entière a été menée et en féliciter les auteurs. L'introduction et le commentaire de *l'épître de Jacques* sont de Burton Scott Easton. Il reprend à son compte l'hypothèse très séduisante de Arnold Meyer selon laquelle l'épître de Jacques serait la réutilisation chrétienne d'un écrit purement juif, une « lettre de Jacob », dont les thèmes principaux étaient fournis par l'interprétation symbolique des noms des membres de la famille du patriarche. E. se sépare toutefois de A. Meyer en ce qu'il fait beaucoup plus grande la part de l'éditeur chrétien, qui aurait pratiqué de larges additions, comme aussi des coupes notoires, dans l'œuvre qu'il reprenait. Cet éditeur, qui n'a rien à voir avec les différents Jacques mentionnés dans le N. T., serait un chrétien de culture hellénistique qui aurait écrit entre 80 et 100; quant à la « lettre de Jacob », elle pourrait avoir été écrite dans la première moitié du siècle. Il est étonnant que, pour dater l'édition définitive de l'épître, E. ne songe pas à comparer *Jac.* avec des écrits de l'âge post-apostolique tels que 1 et 2 Clément, Barnabé, et surtout Hermas. Je crois aussi que les sources utilisées par *Jac.* sont plus nombreuses que ne le suppose E. Le commentaire est solide et bien informé. On en regrettera souvent la brièveté, surtout lorsqu'il s'agit de passages difficiles comme I, 17-18 ou V, 5. D'autre part, on aurait aimé des rapprochements plus nombreux avec les passages du N. T. qui éclairent la pensée de *Jac.* (*Jac.*, I, 21 et *I Pet.*, II, 1-2; *Jac.*, I, 21 ss. et *Rom.*, II, 13-14, etc...). Notons qu'à propos de la longue section sur la foi et les œuvres (*Jac.*, II, 14-26), E. tient pour assuré que *Jac.* polémique contre Paul, mais contre un Paul dont il méconnaît la véritable pensée, comme beaucoup de ses contemporains. L'*Exposition* est rédigée par Gordon Poteat. Elle s'efforce de comprendre l'épître de Jacques en fonction des besoins de la pensée moderne. Les citations d'auteurs modernes profanes y sont nombreuses, mais les citations bibliques, plus nombreuses encore, nous rassurent quant à la qualité de cette interprétation spirituelle qui reste toujours en contact étroit avec la révélation divine.

Archibald M. Hunter défend sans réserve l'authenticité de *la première épître de Pierre*, rédigée toutefois par l'intermédiaire de Sylvain, le compagnon de Paul. Sa date de composition se situerait entre 62 (date du martyre de Paul) et 64, début de la grande persécution contre les chrétiens. On appréciera la façon dont est soulignée la parenté de *I Petr.* avec la prédication et la parénèse apostoliques, comme aussi les développements sur la christologie de l'épître. Il est étonnant toutefois que H. semble ignorer totalement les travaux, nombreux depuis plusieurs décades, qui soulignent les perspectives baptismales de *I Petr.* (Perdelwitz, Bornemann, Streeter, Kraft, Cross ne sont même pas cités dans la bibliographie, qui s'en tient à la seconde édition du commentaire de Windisch, alors que la troisième, publiée par H. Preisker en 1951, contient un important appendice de ce

(1) *The Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes.* Vol. XII, *The Epistle of James, The First and Second Epistles of Peter, The First, Second and Third Epistles of John, The Epistle of Jude, The Revelation of St. John the Divine, General Articles, Indexes.* — Grand in-8° de XII-820 pp. New York-Nashville, Abingdon-Cokesbury Press, 1957. — Prix : 8,75 dol.

dernier auteur sur la *Prima Petri* comme liturgie baptismale). L'exégèse, qui occupe une place fort réduite par rapport à l'*Exposition*, est assez décevante. On ne se doute pas, à la lire, des véritables problèmes que soulèvent nombre d'expressions ou de tournures grammaticales de l'épître. Quant à l'*Exposition*, par Elmer G. Homrighausen, elle constitue en fait un véritable commentaire théologique et spirituel de la *Prima Petri*, restant toujours près du texte de l'épître, mais l'éclairant au moyen de nombreux passages tirés de l'Ancien ou du Nouveau Testament.

L'introduction et l'exégèse de la *Secunda Petri* sont de Albert E. Barnett. Les critères externes et internes ne permettent pas d'attribuer cette épître à l'apôtre Pierre; elle est l'œuvre d'un pseudépigraphe qui l'écrivit, probablement à Rome, dans le milieu du second siècle (cette date me semble trop tardive, même si l'on doit maintenir l'inauthenticité de l'épître). Le commentaire est excellent, œuvre d'un spécialiste qui se montre parfaitement au courant des difficultés du texte, plein de rapprochements suggestifs avec les autres livres du N. T. Quant à l'*Exposition*, du même auteur que pour l'épître précédente, elle complète heureusement les développements exégétiques en apportant une note plus théologique, mais toujours fondée sur le donné biblique.

C'est Amos N. Wilder qui a rédigé l'introduction et l'exégèse *des trois épîtres de Jean*. A la suite de Holtzmann et de Dodd, il estime que l'auteur des épîtres n'est pas le même que celui de l'évangile (bien qu'appartenant à son école) : il s'agirait d'un chrétien de culture fortement hellénistique qui aurait écrit dans la première décade du second siècle. W. reprend aussi la thèse de Bultmann selon laquelle l'auteur de la première épître aurait réutilisé un écrit antérieur, de style très caractéristique et fortement rythmé. Quel que soit le bien-fondé de cette thèse, n'eût-il pas été opportun d'indiquer, même de façon approximative, ce que l'on attribue à la source primitive et au rédacteur? On est étonné également que W. puisse traiter tout au long du dualisme de l'épître, de l'opposition entre lumière et ténèbres, vie et mort, vérité et erreur (p. 213) sans faire la moindre allusion aux écrits de Qumrân! Une plus grande familiarité avec ces écrits lui aurait sans doute permis de faire meilleure justice au caractère juif de l'épître de Jean. L'exégèse est honnête, mais sans plus. Un passage comme *I Jo.*, II, 12-14 est analysé d'un point de vue exclusivement littéraire et historique (la division entre enfants, pères et jeunes gens), alors qu'il touche au plus profond de la théologie de l'épître! L'*Exposition*, par Paul W. Hoon, bien que sérieuse, ne comble cependant pas cette lacune.

Passons rapidement sur *l'épître de Jude*, dont Albert E. Barnett a fait une exégèse très consciencieuse, pour en venir à *l'Apocalypse*. L'introduction, par Martin Rist (qui rédigea également l'exégèse) est beaucoup plus développée que pour les autres écrits. On y trouvera une excellente analyse du genre apocalyptique (peut-être trop différencié du genre prophétique de l'A. T.) et une étude minutieuse des circonstances historiques dans lesquelles est née l'Apocalypse de Jean (qui ne serait pas Jean l'apôtre). On s'étonne cependant que le problème de l'unité littéraire du livre ne soit même pas mentionné! L'exégèse (beaucoup plus développée ici que l'*Exposition*) est en général excellente, éclairée par les nombreux rapprochements qui s'imposaient avec la littérature de l'A. T. et des apocryphes juifs. Dans les questions les plus controversées, R. sait prendre parti en motivant son choix et il le fait toujours avec assez de prudence pour se garder des solutions aventureuses. Il me semble toutefois qu'il accorde trop d'impor-

tance aux thèmes mythologiques païens pour expliquer *Apoc.*, XII et qu'il aurait dû nuancer davantage l'explication millénariste qu'il donne de *Apoc.*, XX, 4-6. L'*Exposition*, rédigée par Lynn Harold HOUGH, est fort réduite, mais se trouve complétée par un long *excursus* de 60 pages qui s'en tient à des développements purement spirituels.

Le volume s'achève sur une série d'articles généraux et d'index destinés à compléter l'ensemble de l'œuvre. Kenneth L. CLARK retrace tout d'abord l'histoire de la critique textuelle néotestamentaire, des environs de l'an 200 jusqu'à nos jours. John C. TREVER présente ensuite 27 reproductions photographiques en couleurs des principaux témoins du texte biblique, depuis les lettres de Lachish jusqu'à un ms. néotestamentaire du XIVe s., en passant par les fragments de Qumrân, le papyrus johannique Rylands 457, le codex Vaticanus, etc... Il est dommage que la superposition des couleurs ne soit pas parfaitement réalisée. Frank Moore CROSS, Jr., en un magistral article, traite des manuscrits découverts dans les environs de la mer Morte : bref aperçu historique, inventaire des mss., et surtout leur importance pour l'établissement du texte A. T. et pour reconstituer un des aspects du judaïsme au temps du Christ. Enfin Samuel TERRIEN et John KNOX dressent un tableau chronologique des différents écrits de l'A. T., de la littérature apocryphe et pseudépigraphique, et des écrits du N. T. Deux index, l'un des passages scripturaires cités, l'autre des matières traitées, rendront plus aisée l'utilisation de ces douze volumes de commentaires, de valeur inégale sans doute mais qui font honneur à la science biblique d'outre-Atlantique.

[M.-E. B.]

Hans Asmussen vient de faire paraître une troisième édition, pleinement remaniée, de son *commentaire sur les trois épîtres johanniques* (1). N'ayant pas en main les deux premières éditions, je me contenterai de donner un aperçu général de la troisième, sans dire en quoi elle diffère des deux autres. En accord avec le genre littéraire adopté pour cette collection, A. n'a pas rédigé un commentaire à proprement parler (le titre parle simplement d'une introduction aux lettres johanniques), mais plutôt un exposé théologique et spirituel, qui reste d'ailleurs toujours très proche du texte de saint Jean. Il souligne l'importance essentielle de l'Incarnation du Christ, qui a apporté aux hommes un être nouveau et leur a permis de devenir enfants de lumière, formant ensemble une communauté de frères liés par une même foi et un même amour, séparés du monde des ténèbres soumis à Satan. Les points délicats de l'épître ne sont pas discutés, mais l'Auteur donne simplement le sens qu'il estime le plus juste. N'aurait-il pas été souhaitable cependant de suggérer au lecteur que d'autres interprétations demeuraient possibles? Il semble également que l'intelligence de ces épîtres johanniques aurait été plus facile si l'on avait fait appel plus souvent aux textes parallèles de l'évangile, aux textes semblables d'autres écrits du N. T. (je songe à *I Petr.*, I, 22-23 pour éclairer *I Jo.*, III, 9), voire même aux écrits de Qumrân pour rendre compte d'un certain déterminisme qu'il est difficile de ne pas reconnaître dans l'épître de Jean (cf. III, 9 et V, 18). Quoi qu'il en soit, ce petit livre demeure une très bonne

(1) Hans ASMUSSEN, *Wahrheit und Liebe. Eine Einführung in die drei Briefe des Apostels Johannes* (Die urchristliche Botschaft, Abt. 22). Dritte und völlig neubearbeitete Auflage. In-8° de 176 pp. Hamburg, Furche-Verlag, 1956. — Prix : relié, 10,80 DM.

« introduction » à la pensée johannique, que Asmussen a fort bien comprise et sait exposer avec clarté.

[M.-E. B.]

Sous le titre « L'Apocalypse et l'Histoire », Stanislas Giet, professeur à l'Université de Strasbourg, a essayé d'interpréter l'Apocalypse, au moins en partie, en fonction des diverses phases de la guerre Juive, sous Vespasien, telles qu'elles sont racontées par l'historien Josèphe (1). On trouvera dans ce livre, écrit avec modestie et comportant toutes les nuances que requiert un tel sujet, une foule de remarques extrêmement suggestives et présentées avec intelligence et compétence. Toutefois, lorsque le lecteur ferme le livre, il garde une impression complexe. Il ne peut manquer d'être impressionné par les arguments invoqués; mais d'autre part, il pressent, dans ces mêmes arguments, un certain nombre de « failles » qui l'empêchent de donner pleinement son adhésion. Je me bornerai ici à présenter quelques remarques portant sur la thèse centrale du livre, parfaitement résumée p. 222. « D'après l'historien (Josèphe), la guerre (juive) s'est en effet déroulée en trois phases. La première a duré cinq mois; la seconde est la campagne menée sous la direction de Cestius par les troupes romaines et les trois contingents alliés, venus les unes et les autres des régions avoisinant l'Euphrate avec un nombre impressionnant de cavaliers; la dernière s'est prolongée trois ans et demi, pendant lesquels la ville et les parvis extérieurs du Temple ont été profanés tandis que le sanctuaire était protégé jusqu'à sa destruction, aux derniers jours de la guerre. » De même, ajoute G., dans les notices qui suivent le signal des trois dernières trompettes de l'Apocalypse, « des sauterelles torturent les hommes pendant cinq mois; quatre anges viennent des bords de l'Euphrate avec d'innombrables cavaliers; es nations foulent aux pieds la cité sainte et le Temple pendant quarante-deux mois, tandis que le sanctuaire est sauvegardé, avec l'autel et ceux qui y adorent. » (cf. *Apoc.*, IX-XI). La correspondance entre le malheur déchaîné par la cinquième trompette et les troubles qui agitèrent la Palestine sous le gouvernement de Florus est frappante surtout par leur durée identique, cinq mois, durée que l'on n'avait pas réussi jusqu'ici à expliquer pour l'Apocalypse (p. 33). J'avoue être beaucoup moins impressionné par les rapprochements complémentaires, spécialement les deux derniers; car enfin, il faut beaucoup d'ingéniosité pour faire concorder l'annonce apocalyptique : « Il leur fut prescrit de ne pas tuer les hommes » (IX, 5) et le fait que, durant la première période de la guerre juive, « Juifs et Syriens s'égorgent » (p. 7). D'autre part, si Josèphe ne dit pas que les chrétiens furent inquiétés durant cette période, il serait exagéré d'en conclure qu'ils n'eurent pas à souffrir comme les autres! Enfin, G. n'explique pas la mention de *Apoc.*, IX, 9 selon laquelle il y aurait eu mise en campagne de nombreux chars attelés de chevaux. — Le rapprochement entre le fléau déchaîné par la sixième trompette et la campagne du légat de Syrie, Cestius, appuyé par les contingents venus des trois rois tributaires de Rome m'a semblé le plus satisfaisant et il a effectivement l'avantage d'expliquer la mention des quatre Anges libérés sur l'Euphrate. — Le rapprochement entre le fléau de la troisième trompette et la guerre flavienne qui se termina par la ruine du Temple présente, à mon avis, de grosses difficultés. Sans doute on sera frappé par la mention commune du sac de la ville et des parvis extérieurs

(1) Stanislas GIET, *L'Apocalypse et l'histoire. Étude historique sur l'Apocalypse johannique.* In-8° de VIII-260 pp. Paris, Presses Universitaires de France, 1957. — Prix : 1.200 fr.

du Temple, tandis que le Sanctuaire lui-même est épargné jusqu'à la dernière minute (cf. *Apoc.*, XI, 1-2). Mais, d'après Josèphe, les luttes qui ensanglantèrent Jérusalem et les parvis du Temple se passèrent entre Juifs et Iduméens, tandis que, d'après l'Apocalypse, Jérusalem et les parvis extérieurs seront livrés aux « Nations ». D'après G., il ne s'agit pas des nations païennes mais « des familles ethniques différentes » qui peuvent inclure même les Juifs (p. 37). Le sens du terme avait été discuté p. 26, note 2, mais il me semble que G. le comprend mal : dans l'Apocalypse, il s'agit toujours des nations païennes, dont on annonce la soumission au Christ et le dépouillement au profit de l'Israël nouveau (cf. *Apoc.*, XXI, 24, 26, qui reprend manifestement *Is.*, IX, 3, 5). D'ailleurs, les « Nations » qui foulent Jérusalem durant quarante-deux mois ne sont-elles pas identiques aux sujets de la Bête qui persécute les fidèles du Christ durant le même temps (XIII, 5; cf. XII, 6)? Enfin, il faut rapprocher évidemment *Apoc.*, XI, 2 de *Lc.*, XXI, 24 (citant lui-même *Zach.*, XII, 3, d'après le texte de la LXX), dans lequel il s'agit bien de la ruine de Jérusalem, mais « foulée aux pieds » par les Nations païennes, concrètement par les armées romaines. Quant au rapprochement entre les « quarante-deux mois » durant lesquels Jérusalem sera foulée aux pieds et la durée de la guerre flavienne (approximativement trois ans et demi), y a-t-il là plus qu'une coïncidence, puisqu'il est certain que l'Apocalypse tient cette donnée de Daniel? Bien entendu, je ne prétends pas que mes objections à la thèse de M. Giet soient décisives. Je crois au contraire ses remarques intéressantes, mais elles demanderaient à être discutées plus à fond que dans un simple compte rendu. Par ailleurs, j'ai été heureux de constater que G. reconnaissait la structure incohérente de *Apoc.*, XIX, 9-XXII, 21, et qu'il admettait l'utilisation de sources par le rédacteur de l'Apocalypse. J'ai apprécié également la façon dont était traité le problème des empereurs romains mentionnés en *Apoc.*, XVII, 10 ss. En définitive, même ceux qui ne voudront pas se rallier à la thèse de M. Giet trouveront dans son livre une grande quantité de remarques judicieuses et de notices historiques susceptibles de jeter quelque lumière sur un des livres les plus obscurs de la Bible.

[M.-E. B.]

Dans une thèse de Doctorat présentée à Rome, devant l'Université Grégorienne, Agostino Trabucco a étudié le thème de « *la Femme revêtue de soleil* » (*Apoc.*, XII) *dans l'exégèse catholique post-tridentine* (1). Pourquoi se limiter ainsi à l'exégèse catholique? Parce que, nous avertit une note (p. 6), il serait vain de chercher l'interprétation authentique de ce verset de l'Apocalypse, comme de n'importe quel autre verset de l'Écriture d'ailleurs, chez des auteurs non catholiques; pour justifier cette position, l'Auteur renvoie à une parole du Pape Léon XIII, selon laquelle le sens des Saintes Écritures ne peut être trouvé « extra Ecclesiam ». Que le lecteur qu'une telle restriction pourrait décevoir se console cependant : s'il en a la patience, il verra défiler devant lui 89 auteurs différents qui ont écrit sur *Apoc.*, XII de 1563 à 1864 : Agier, Alber, Alcazar, Allioli, Anonimo (ter), Antonius a S. M., Aresi, Arias, etc... Il apprendra également que 63 d'entre eux ont soutenu l'interprétation ecclésiologique de *Apoc.*, XII, 1, 2 seulement l'interprétation mariale, et 24 l'interprétation ecclésio-mariologique. Je ne puis qu'admirer la

(1) Agostino TRABUCCO, *La « Donna ravvolta dal sole » (Apoc. 12) nell' esegesi cattolica post-tridentina* (Pontificia Universitas Gregoriana). In-8° de 120 pp. Rome, Université Grégorienne, 1957.

patience avec laquelle T. a rassemblé sa documentation (y compris trois œuvres manuscrites inédites); mais je me demande si ce genre de travail est susceptible de faire avancer d'un pas l'interprétation authentique de *Apoc.*, XII,1.

[M.-E. B.]

Théologie du N.T. — Le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* continue lentement, mais régulièrement, sa progression. Nous présentons ici les livraisons cinq à neuf du volume VI, qui vont de πλάσσω à πορεύομαι (1). Le premier de ces mots donne occasion à BRAUN de souligner comment Paul (dans *Rom.*, IX, 21 s.) reprend la phraséologie vétéro-testamentaire, tandis que l'auteur des épîtres pastorales (*I Tim.*, II, 13) a subi plutôt une influence judéo-hellénistique. — Après avoir rapidement traité des mots πλεονάζω, πλεονέκτης et des termes voisins, qui n'offrent pas de difficultés spéciales, DELLING analyse finement les divers sens de πλῆθος chez saint Luc : la foule par opposition à un petit groupe déterminé; la totalité d'un groupe; l'unité d'une communauté déterminée. Quant au verbe πληθύνω, surtout fréquent dans les Actes, c'est un terme technique servant à désigner l'accroissement de l'Église et l'expansion de la mission chrétienne. Sa présence, dans les souhaits de certaines épîtres, est due à une influence sémitique. — C'est encore à DELLING que l'on doit la notice sur πλήρης et les mots apparentés. En *Jo.*, I, 14, cet adjectif ne se rapporte ni à πατρός ni à λόγος mais à δόξαν, qui représente le concept central du verset, explicité d'abord par ὡς puis par πλήρης : la gloire du *Logos* incarné a pour contenu la grâce et la vérité de Dieu, qui se sont accomplies dans l'événement de l'Incarnation. On notera l'excellente interprétation de *Eph.*, IV, 10 (verbe πληρόω); c'est le thème bien connu dans l'A. T., de Dieu qui « emplit » l'univers, qui a été transposé sur le Christ : il peut communiquer ses dons aux siens parce qu'il est le Maître, et qu'il emplit tout de sa présence toute puissante. *Eph.*, I, 23 est interprété dans le même sens et πληρουμένου serait alors à la voix moyenne (mais a-t-on d'autres exemples d'un tel emploi de πληρόω?) L'explication des difficiles πλήρωμα de *Col.* et de *Eph.* reste assez succincte. En *Col.*, I, 19, il s'agit de la « plénitude de l'être » divin *(Wesensfülle)* qui demeure dans le Christ (envisagé dans son existence historique). *Col.*, II, 9 souligne l'entière unité d'action entre Dieu et le Christ exalté. Ces deux textes sauvegardent donc le monothéisme juif : c'est Dieu qui agit dans le Christ, avec son entière divinité. Dans *Eph.*, I, 23, le mot est pris en une acception entièrement différente : il s'agit du « corps » du Christ en tant qu'il est empli par sa toute-puissance. — Dans l'A. T. (FICHTNER), le terme de πλήσιον était réservé aux membres de l'Alliance et c'était eux seuls que les Juifs étaient tenus d'aimer (*Lev.*, XIX, 16-18). Toutefois, dès avant le christianisme, on peut noter dans le judaïsme une tendance à étendre à tous les hommes le précepte de l'amour fraternel. Mais dans le N. T. (GREEVEN), contre le judaïsme légaliste qui tendait à restreindre le concept de « prochain » auquel l'amour était dû, Jésus enseigne que ce concept ne se laisse pas définir : l'amour donne selon la mesure de son intensité. — Le mot πλοῦτος donne à HAUCK (article mis au point, après sa mort, par KASCH) l'occasion de préciser certaines divergences entre les Synoptiques. D'après *Mt.* et *Mc.*, il ne semble pas que le Christ ait condamné la richesse en

(1) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begr. von G. KITTEL, hrsg. von G. FRIEDRICH. Band VI, Lief. 5 (février 1956), 6 / 7 (décembre 1956), 8 (juin 1957), 9 (octobre 1957). In-4°, pp. 257-576. Stuttgart, Kohlhammer. — Prix de souscription du fasc. : 4,60 DM.

tant que telle; il envisage plutôt, dans une perspective plus générale, les conditions de vie de ce monde-ci par opposition au grand renoncement eschatologique. D'après *Lc.* au contraire, ce sont les riches eux-mêmes qui sont pris à partie, dans la perspective tracée déjà par le prophétisme de l'A. T. — L'étude du mot πνεῦμα occupe à elle seule deux fascicules complets et se répartit entre plusieurs auteurs. Kleinknecht souligne les différences profondes qui séparent l'utilisation du mot dans le grec profane et dans le N. T. Baumgärtel commence par classifier les différents sens du mot dans l'A. T. (vent, principe vital et siège de la vie psychique de l'homme, puissance énergétique de Dieu), puis il esquisse une théologie de l'Esprit de Dieu dans l'A. T. L'Esprit est essentiellement la puissance et le dynamisme de la divinité, par opposition à la faiblesse de la « chair », puissance au principe de toute vie morale, puissance qui permet à Israël d'accomplir son destin historique, puissance créatrice aussi (dans la tradition sacerdotale), puissance charismatique accordée aux chefs du peuple élu, enfin puissance prophétique. Bieder étudie ensuite la signification du mot dans la LXX et dans le judaïsme hellénistique (Philon et Josèphe); Sjöberg l'étudie dans le judaïsme palestinien. Mais la contribution la plus importante est fournie par Schweizer, qui traite du thème dans le N. T. Il note d'abord combien peu le thème de l'Esprit apparaît dans l'enseignement du Christ (*Mc.*, xiii, 11 par., seul texte certain), ce qui nous garantit l'objectivité des Synoptiques, qui ne se sont pas laissé influencer par les expériences charismatiques de la communauté primitive. Pour *Mc.* et *Mt.*, Jésus apparaît encore comme le « pneumatique », celui qui vit et agit sous l'influence de l'Esprit (comme dans l'A. T.). Pour *Lc.* au contraire, l'évangéliste de l'Esprit, Jésus est beaucoup plus celui qui possède l'Esprit, le Seigneur (*Herr*) de l'Esprit, et qui le dispense aux autres. D'où l'importance qu'il donne à l'Esprit dans l'histoire du développement de la communauté primitive (on notera à ce propos, p. 408, l'interprétation nuancée qui est donnée de l'événement de la Pentecôte, à la lumière des traditions juives). Avec Paul, un nouveau problème se pose, celui de l'influence de l'hellénisme. La pensée paulinienne se trouverait au confluent de deux courants, le courant traditionnel (A. T.) et le courant venu de l'hellénisme selon lequel l'Esprit ne serait plus seulement un signe (non essentiel) des réalisations eschatologiques, mais le moyen de salut par excellence, en tant que principe divin accordé aux hommes pour effectuer leur délivrance. Par ailleurs, S. reste très réservé quant à l'idée que Paul aurait eue de la personnalité de l'Esprit (mais n'a-t-il pas minimisé quelque peu la portée des formules trinitaires chez Paul?). — Après une courte notice de Bietenhard sur πνίγω et les mots apparentés, Braun étudie les diverses acceptions du verbe ποιέω. A vrai dire, le thème n'offre pas de difficultés spéciales, et le travail de B. consiste surtout à mettre de l'ordre dans une matière assez diffuse. Il analyse d'abord les textes parlant d'une action de Dieu (dans la philosophie grecque, la LXX, le judaïsme alexandrin, le judaïsme rabbinique et le N. T.), puis l'action de l'homme en relation avec Dieu ou avec la loi divine. Dans ce dernier groupe de textes, la part la plus importante revient à l'accomplissement de la loi divine par l'homme, bien analysé par B., surtout en ce qui concerne la littérature paulinienne et johannique. — Les mots ποικίλος et πολυποίκιλος sont traités en quelques lignes par Seesemann. — On lira avec intérêt l'excellente étude de J. Jeremias sur le thème du pasteur (ποιμήν). Contrairement aux coutumes de l'Ancien Orient, il ne semble pas que les écrivains de l'A. T. aient attribué le titre de « pasteur » aux rois de Juda ou d'Israël; c'est seulement au moment de l'exil que le futur roi messianique, d'origine davidique,

est décoré de ce titre. Dans le N. T., plusieurs expressions des Synoptiques font penser que Jésus s'est attribué le rôle du « pasteur », mais le texte le plus important est *Jo.*, x, 1-5 (les versets suivants n'étant que des développements allégorisants), dont J. reconnaît l'antiquité et l'origine palestiniennes et fait une analyse pénétrante. On notera également (p. 490) la réaction de J. contre ceux qui ont nié un peu trop facilement l'historicité de l'épisode des pasteurs, dans le récit de la naissance du Christ. — Dans l'article sur πόλεμος, Bauernfeind traite longuement du thème de la guerre sainte dans l'A. T. (si le terme ne s'y trouve pas, la réalité y est fréquemment mentionnée) et dans le judaïsme. Mais le Christ lui-même ne se présente pas comme un Messie guerrier, contrairement à l'attente de ses contemporains. C'est seulement dans l'Apocalypse johannique que le thème de la guerre se développe, dans une perspective eschatologique. — L'article sur πόλις amène Strathmann à montrer l'importance du thème de la Jérusalem céleste, spécialement dans les *Hébreux* et dans l'*Apocalypse* (à propos de ce dernier livre, il souligne le manque d'unité littéraire et l'incohérence des deux visions de la Jérusalem céleste en *Apoc.*, xxi-xxii). — Avec sa précision et sa clarté coutumières, J. Jeremias détermine le sens du mot πολλοί, employé comme substantif ou comme adjectif, avec ou sans article. La question est importante puisqu'elle commande celle de l'universalité du salut dans le N. T. Tandis qu'en grec le mot πολλοί a un sens exclusif : « nombreux » par opposition à la totalité, l'hébreu רבים(ה) et l'araméen סגיאין peuvent avoir un sens inclusif : la multitude qui ne peut être dénombrée, la masse, la totalité. Ce sens apparaît dans de nombreux textes de l'A. T., et spécialement dans *Is.*, iii, 13-iv, 12 (cinq fois). Dans le N. T., le sens inclusif de (οἱ) πολλοί, dérivé de l'A. T., est parfaitement bien attesté, spécialement dans des textes comme *Rom.*, v, 15 ss. Quant aux textes qui parlent plus spécialement du salut des hommes, leur sens inclusif (totalité) ne saurait faire de doute : *Mc.*, x, 45 est précisé par *I Tim.*, ii, 6; *Hébr.*, ix, 28 par *Hébr.*, ii, 9; *Rom.*, v, 16 par *Rom.*, v, 12; *Mc.*, xiv, 24 seul pourrait faire difficulté, puisqu'il semble repris dans un sens exclusif par *I Cor.*, xi, 24; mais en *II Cor.*, v, 14 ss., Paul parle d'une extension du salut à tous les hommes. On peut donc conclure que, dans le N. T., il est enseigné que le Christ a racheté tous les hommes et non un groupe déterminé. Que cette conception soit primitive, on en a pour preuve l'antiquité de la tradition qui nous la présente, et son enracinement dans le thème du Serviteur d'*Is.*, liii. — Après une notice de quelques lignes sur πολυλογία, par Maurer, vient l'étude du mot πονηρός (adjectif ou substantif), par Harder. Dans plusieurs textes du N. T., où πονηρός est employé substantivement, on pouvait hésiter entre le sens neutre (mal) ou le sens masculin (Mauvais = Satan). En *I Jo.*, v, 18, H. opte, avec raison, pour le sens masculin, étant donné la façon de parler johannique. Au contraire, pour *Jo.*, xvii, 15 et *Mt.*, vi, 13, c'est le sens neutre qui est retenu. Cette décision me semble difficilement acceptable, au moins pour *Jo.*, xvii, 15; il est vrai que nous avons là probablement une allusion à la dernière demande du Pater (*Mt.*, vi, 13), mais le sens est si proche de *I Jo.*, v, 18 qu'il me semble difficile de ne pas donner la même extension au mot πονηρός dans ces deux textes. — Le verbe πορεύομαι, traité par Hauck-Schulz, n'offre pas de difficulté spéciale. Ses différents sens sont soigneusement classifiés, et l'on notera spécialement : le sens de « aller à la mort », attesté déjà en grec profane mais surtout dans la LXX, l'acception spéciale du « retour » du Christ vers son Père (dans le discours après la Cène du quatrième évangile), et l'emploi du mot pour désigner l'Ascension (dans les Actes). L'étude de ce verbe et des verbes dérivés se poursuit dans la livraison suivante.

[M. E. B.]

Dans une thèse de Doctorat, présentée devant l'Université de Chicago, Howard M. Teeple s'est proposé de rassembler et de critiquer les divers indices qui nous permettent de penser que la tradition juive, reprise par le christianisme primitif, attendait le retour de Moïse ou *la venue d'un prophète semblable à Moïse* (1). Ces deux aspects de la question, en effet, doivent être soigneusement distingués. La croyance au retour de Moïse en personne, avant l'inauguration des temps eschatologiques, semble s'être formée surtout en dépendance de la croyance, certainement plus ancienne, au retour d'Élie. Il est significatif en effet que les deux textes du N. T. qui font écho à cette croyance placent Moïse aux côtés d'Élie : *Apoc.*, XI, qui réutilise une source juive, et le récit de la Transfiguration qui, au dire de T., était primitivement le récit de l'intronisation glorieuse du Christ, huit jours après sa résurrection. Quant à la certitude que Dieu susciterait un jour un prophète semblable à Moïse, elle dépend en partie de *Deut.*, XVIII, 15, 18 (cf. la tradition samaritaine et, dans une certaine mesure, celle de Qumrân), mais beaucoup plus encore du thème théologique que les temps eschatologiques seraient une sorte de réédition du temps de l'Exode. Cette croyance ne semble pas avoir exercé une influence sur les chants du Serviteur de Yahvé, contrairement à ce que certains ont pensé, mais elle a profondément marqué la pensée de Qumrân et la rédaction de certains livres du N. T., surtout l'évangile de Matthieu et le livre des Actes. On lira avec intérêt cette thèse consciencieuse qui s'efforce de faire le point dans une question déjà souvent traitée. La section concernant le N. T. aurait mérité de plus amples développements, spécialement en ce qui concerne l'épître aux Hébreux et surtout le quatrième évangile. On restera sceptique devant la reconstitution de la vie du Serviteur de Yahvé d'après les chants qui lui sont consacrés dans le deutéro-Isaïe; on s'étonnera aussi de voir certaines thèses aventureuses un peu trop facilement admises.

[M.-E. B.]

La Revue Biblique a donné déjà un long compte rendu de l'ouvrage que le Professeur J. Jeremias a consacré au problème de *l'attitude de Jésus vis-à-vis de la conversion des païens* (cf. *RB.*, 1957, pp. 445 s.). Les lecteurs de langue française seront heureux de posséder maintenant une traduction (2) de cette « vigoureuse étude », de ce travail qui « se lit avec avidité » (*ibid.*). L'édition française est excellente. La traduction est assez large pour que le lecteur puisse oublier que c'est une traduction; elle demeure cependant scrupuleusement fidèle au texte primitif. On pourra simplement chicaner le traducteur sur une certaine liberté prise à l'égard des mots soulignés. Parfois, l'original allemand était plus complet (cf. p. 39, lignes 20 et 21, il aurait fallu souligner les mots *peut* et *contre*; p. 63, lignes 9 et 10 à partir de la fin, même remarque à propos des expressions : *d'une part* et *d'autre part*), parfois au contraire, c'est la traduction qui ajoute (cf. p. 66, les mots qui suivent 1° et 2°). Quelques coquilles également se sont glissées dans la transcription du grec (cf. p. 45, note 2 ἐν au lieu de ἐπ'; καὶ au lieu de καί). Mais ce sont là de

(1) Howard M. TEEPLE, *The Mosaic Eschatological Prophet* (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Volume X). In-8° de XIV-122 pp. Philadelphia, Society of Biblical Literature, 1957. — Prix : 1,50 dol.

(2) J. JEREMIAS, *Jésus et les païens.* Traduction française de Jean CARRÈRE (Cahiers Théologiques, 39). In-8° de 72 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956. — Prix : 4,50 fr. s.

petites choses qui n'enlèvent rien, ni à la qualité foncière, ni à l'utilité de cette traduction.

[M.-E. B.]

Sous le titre « État de disciple et apostolat », K. H. Schelkle a voulu donner un exposé biblique du *ministère sacerdotal* (1). Il était particulièrement habilité à le faire, ayant été successivement Professeur de Nouveau Testament à l'Université de Tübingen et chargé de paroisse. Son but n'est pas de dégager une définition théologique du sacerdoce, mais simplement de décrire les divers ministères qui en découlent. Pour le faire, il part de la notion néotestamentaire de « disciple » et d'« apôtre », pour étudier les charges qui s'y rapportent : ministère des âmes (cf. *Hebr.*, XIII, 17), rôle de pasteur (au sens propre, cf. *Jo.*, X, 1-16; *Hebr.*, XIII, 20; *I Petr.*, V, 4), sollicitude paternelle (*II Cor.*, VI, 13 et *passim*), ministère de la Parole de Dieu, administration des Sacrements. J'ai particulièrement apprécié le chap. III, tout entier consacré au ministère de la Parole, que S. rattache étroitement au Sacerdoce. Il est étonnant toutefois que l'Auteur n'ait pas utilisé des textes comme *I Petr.*, I, 22-23; *Jo.*, XV, 3; XVII, 17 s., sur le rôle sanctificateur et purificateur de la Parole. D'autre part, à propos de *I Petr.*, II, 5 (le culte spirituel), il eût été bon de préciser davantage la différence entre le sacrifice proprement eucharistique (qui, je crois, n'est pas en question ici) et le sacrifice spirituel des chrétiens, dont parlent aussi Paul en *Rom.*, XII, 1-2 et *Jac.*, I, 26-27. Nul doute cependant que ce petit livre n'apporte de précieuses lumières, venues des meilleurs textes du N. T., aux prêtres désireux d'approfondir le sens de leur ministère.

[M.-E. B.]

Ancienne Littérature chrétienne. — Sous le titre « Naissance des lettres chrétiennes » le P. Adalbert Hamman offre au public une traduction des écrits post-apostoliques qui ont vu le jour en milieu judéo-chrétien et sont les témoins vénérables de la vie et de la pensée chrétiennes primitives : *Odes de Salomon*, *Lettre de Barnabé*, *Symbole des apôtres*, *Didachè*, *Pasteur d'Hermas* (2). En fait, sauf pour les Odes de Salomon, le Symbole des apôtres et les chap. IX et X de la Didachè, la traduction est celle qu'avaient établie A. Laurand et A. Lelong pour la collection Hemmer-Lejay : *Les Pères Apostoliques*. Pour la Didachè, par exemple, je n'ai noté qu'un seul changement : en IV, 14, *aveu* au lieu de *exomologèse* (et en XI, 8 un bouleversement du texte, rendu incompréhensible par suite d'un saut du même au même). La proportion est la même pour la Lettre de Barnabé et le Pasteur d'Hermas. Peut-être eût-il été courtois de le dire plus clairement; tandis que l'entête du livre porte: « Textes intégraux établis et présentés par Adalbert Hamman », c'est aux dernières pages seulement qu'une brève notice nous apprend que la présente traduction est « basée sur celle de A. Laurand, parue dans les *Pères apostoliques* », ce qui peut s'entendre de plusieurs façons! (3) Pour les Odes de

(1) Karl Hermann SCHELKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*. In-12 de 138 pp. Freiburg, Herder, 1957. — Prix : geb. in Leinen, 7,20 DM.

(2) *Naissance des Lettres Chrétiennes, Odes de Salomon, Lettre de Barnabé, Symbole des Apôtres, Didachè, Pasteur d'Hermas*. Textes intégraux établis et présentés par Adalbert HAMMAN, O. F. M. (Littératures Chrétiennes, I). In-12 de 252 pp. et 80 illustrations. Paris, Éditions de Paris, 1957. — Prix : 970 fr.

(3) Dans l'interview donnée à la Revue « Informations Catholiques Internationales » du 1er décembre 1957, p. 31, le P. Hamman avait parlé beaucoup plus clairement.

Salomon, c'est la traduction de J. Labourt, parue chez Gabalda en 1911, qui est reprise moyennant un certain nombre de retouches (ce qui est dit clairement cette fois, p. 243). Reconnaissons que ces retouches, du point de vue littéraire, sont souvent heureuses et rendent plus lisible une traduction qui s'était voulue très littérale. J'avoue cependant avoir été un peu étonné de la liberté qui est prise avec le texte primitif. N'oublions pas que cette traduction s'adresse, en principe, à des lecteurs qui n'ont pas la possibilité de se référer à l'original. S'il était parfois nécessaire d'amender le texte syriaque, assez défectueux, la plus élémentaire probité scientifique exigeait que les corrections fussent signalées en note, comme l'avait fait J. Labourt, surtout lorsque ces corrections ne s'imposaient pas, au jugement même du premier traducteur (cf. en VIII, 14, « vous qui êtes aimées » au lieu de « vous qui aimez »), ou lorsqu'elles ont été introduites par A. Hamman (cf. spécialement la transposition de XI, 6-19 après IX, 13, sans un mot d'avertissement!). D'autre part, sous prétexte d'améliorer le texte, on obtient souvent une traduction fort approximative. Ainsi en IV, 3 le « avant de *faire* les autres emplacements » devient « avant de *choisir* les autres emplacements »; en III, 2, 5, le verbe « aimer » est traduit par « étreindre », ce qui n'est tout de même pas équivalent; en VI, 2 le « et je parle par son amour » devient « et je chante son amour », ce qui ressemble fort à un contresens; en VII, 3, une expression syriaque signifiant « sans envie » avait été traduite « libéralement » par J. Labourt; elle devient « par sa libéralité ». Enfin, comment justifier les nombreuses omissions dont souffre le texte « établi » par le P. Hamman? Pour m'en tenir aux plus importantes, dans les treize premières odes, je citerai les expressions de la traduction Labourt, expressions fidèles de l'original syriaque, qui n'ont laissé aucune trace dans la présente traduction : en I, 3 : « mais tu vis sur ma tête »; en III, 7 : « très haut et miséricordieux »; en IV, 2 : « car il n'en a pas le pouvoir »; en VI, 12 : « de cette boisson »; en VII, 4 : « dans sa simplicité »; en IX, 14 : « il lui a accordé »; en XIII, 16 : « en tout temps ». On a l'impression d'un travail hâtif, trop hâtif, dont les négligences se retrouvent jusque dans les notes documentaires finales. Ainsi, p. 243, 5 lignes avant la fin, il faut lire, je pense, « syriaque » au lieu de « copte » et, à la note 1, « Cod. Syr. 9 de la John Rylands Library » au lieu de « Ms. du British Museum, Add. 14538 » (ce ms. ne commence qu'au milieu de l'ode XVII et est très abîmé). Ces critiques, qui devaient être faites, ne m'empêcheront pas de louer sans réserve la présentation très élégante du volume, ainsi que les nombreuses reproductions photographiques qui l'illustrent et sont toujours parfaitement choisies.

[M.-E. B.]

Le XXVI^e^ volume de la collection américaine patristique « Ancient Christian Writers » traduits et annotés présente : *Origène, Commentaire et Homélies sur le Cantique des Cantiques* par M. Lawson (1). Une Introduction très nourrie fixe le caractère et l'histoire de ces textes d'importance capitale dans l'œuvre exégétique et religieuse du grand Alexandrin, qui fut longtemps considéré surtout comme un philosophe ou un théologien spéculatif à cause de ses grandes œuvres doctrinales, mais dont les recherches contemporaines ont mis en évidence le rôle fondamental de maître de mystique chrétienne et d'initiateur fécond dans l'inter-

(1) *Origen. The Song of Songs Commentary and Homilies* translated and annotated by R. P. Lawson. In-8° de VI-385 pp. Londres, Longmans, Green and C°, 1957. — Prix : 21 shil.

prétation allégorique de l'Écriture. Son commentaire du Cantique commencé vers 240, à Athènes, et terminé quelques années plus tard à Césarée de Palestine, était un ouvrage en dix livres comprenant, au dire de S. Jérôme, « presque 30 000 lignes », dont le texte original est malheureusement perdu. Quelques fragments recueillis dans des *Chaînes* grecques, pour précieux qu'ils soient, ne sont pas à l'abri des méprises possibles dans les citations ou les copies. De la version latine composée par Rufin, vers 410 en Sicile, on possède seulement les quatre premiers livres et la confrontation avec les courtes sections recouvrées dans les Chaînes donne lieu de penser qu'elle était extrêmement libre, encore que digne de foi dans son ensemble, aux yeux de Lawson.

Des deux Homélies sur le Cantique, pas un mot n'a été conservé en grec; elles sont néanmoins connues par la traduction latine écrite par S. Jérôme, vers 383 à Rome et dédiée au pape Damase. Admirateur enthousiaste de l'ouvrage origénien, le traducteur excellemment qualifié revendiquait pour sa version plus de souci de rigoureuse fidélité que de recherche d'élégance. Comme celle de Rufin, elle a été publiée, ainsi que les fragments grecs enregistrés par les Chaînes, dans le vol. 8 des « Œuvres d'Origène » par W. Baehrens en 1925, édition critique de la Patrologie de Berlin. C'est ce texte de base que traduit M. Lawson. Une version française des *Homélies* par Dom O. Rousseau a paru dans le t. 37 de *Sources chrétiennes* en 1954; mais il n'existait encore aucune traduction intégrale du *Commentaire* en langue moderne. Celle que présente aujourd'hui M. L. sera donc d'autant mieux accueillie du grand public qu'elle est écrite dans un anglais élégant et limpide (1), enrichie de notes d'une érudition très à jour et d'un excellent index général.

[V.]

Archéologie. — Au temps où M. F. Vigouroux s'avisa d'opposer aux outrances de la critique littéraire le témoignage que les « Découvertes modernes » lui semblaient rendre à la véracité de la Bible, l'archéologie orientale naissante devait se contenter assez souvent de rapprochements précaires. Servie désormais par une méthode éprouvée, elle sait déterminer, suivant les époques et les milieux, la relation entre les monuments et les textes. *Le Musée du Louvre et la Bible*, n° 9 des « Cahiers d'archéologie biblique » de M. André Parrot (2), en fait la brillante démonstration. Avec sa double compétence notoire d'archéologue et d'exégète, le Conservateur en chef des Musées nationaux utilise les collections abritées dans le Département des Antiquités orientales du Louvre pour « replacer La Bible en son temps » (p. 6), c'est-à-dire éclairer ses narrations en chaque période par quelque document contemporain, depuis les origines jusqu'à l'époque néo-testamentaire. Au fil de la visite, il retient l'attention sur de multiples thèmes iconographiques propres à faire mieux comprendre le cadre des origines bibliques, le milieu originel des patriarches, sa religion et ses dieux. A partir de la conquête de Canaan, une copieuse documentation archéologique lui sert à rendre sensibles les obstacles que la vieille idolâtrie locale des Baals et des Astartés opposa au culte de Iahvé. Quelques monuments s'imposent d'eux-mêmes aux regards pour concrétiser

(1) La trad. des fr. grecs des Chaînes est mise en parallèle à la version de Rufin dans les passages qui ont pu être identifiés.

(2) In-16 de 166 pp. avec XII planches en excellentes similis et 76 fig. au trait. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1957. — Prix : 7,50 fr. suisses.

d'importants épisodes de l'histoire monarchique. Mais la science du guide excelle à mettre en relief le témoignage expressif que de très humbles pièces — figurines, objets de toilette, lambeaux de sculpture — rendent aux Livres Saints. Son attrayant petit livre sera donc grandement apprécié des biblistes soucieux de s'éclairer sur la portée pratique des données fournies par l'archéologie (1).

[V.]

Depuis plus d'un siècle le nid d'aigle de *Masada* (2), célèbre par les constructions fastueuses d'Hérode et non moins par le tragique épisode qui le livra aux Romains au terme de la Première Révolte juive, a été maintes fois décrit. Presque dès la fondation de l'École le P. Lagrange, en dépit de l'insécurité de la région et des difficultés pratiques de l'accès, y entraînait volontiers ses étudiants; il en présenta même un rapide aperçu (*RB.*, 1894, pp. 268-274), développé par le P. Abel, avec une documentation plus précise, dans « Une croisière autour de la mer Morte » (pp. 105-131. Paris, 1911). Une vingtaine d'années plus tard, la savante mission dirigée par le Prof. A. Schulten sous les auspices du *Deutscher Palästina Verein* enregistra tout ce que l'exploration archéologique de surface pouvait ressaisir, non sans laisser subsister de graves énigmes historiques : voir *ZDPV.*, LVI, 1933, pp. 1-185; cf. la rec. du P. Abel, *RB.*, 1933, pp. 591-594. Depuis que le site est entré dans le domaine du nouvel État d'Israël, on pouvait s'attendre à des recherches plus approfondies. Surmontant avec un zèle enthousiaste tous les obstacles, une mission commune du Département israélien des Antiquités, de l'Université hébraïque et de l'*Israel Exploration Society* les inaugura en 1955, avec une vigoureuse équipe de jeunes volontaires, sous la direction experte de MM. Avi-Yonah, Avigad, Aharoni, Dunayevski et Gutman. Des rapports préliminaires pleins de révélations sur les deux brèves campagnes de 1955 et 1956 ont été publiés, en hébreu et en anglais. On félicitera la mission de les avoir rendus accessibles à un plus large public en faisant reparaître la version anglaise dans un élégant ouvrage intitulé : *Masada. Survey and Excavations.* 1955-56 (3).

Dans le rappel succinct de la documentation historique, dont Fl. Josèphe est la source principale, est soulignée l'obscurité qui pèse toujours sur l'origine de la fameuse forteresse, son vocable précis, le site exact et l'ordonnance des édifices hérodiens. Car on fait valoir de sérieux motifs de mettre en doute l'autorité de Josèphe attribuant la fondation à l'hasmonéen Jonathan, vers 152 av. J.-C., dans sa lutte contre les armées syriennes de Bacchidès; il est également douteux que le nom *Masada* lui soit dû : cette désignation est manifestement dérivée des *meṣadôth* bibliques, « repaires fortifiés » dans le désert judéen, dont elle est le type par excellence, terme générique qui s'accompagne ordinairement d'une détermination complémentaire (4). D'autre part, si la très pittoresque esquisse générale du site par l'historien juif relève probablement d'une vue personnelle extérieure fort attentive, sa description emphatique et imprécise des édifices hérodiens peut reposer sur de bonnes sources, mais ne fut pas écrite sur les lieux. Quelques pages

(1) On ose à peine relever le *lapsus* typographique de la page 34, n. 8, qui a fait identifier Haṣor de *Jos.*, XI avec *Tell el-Qâdi;* lire *Tell el-Qédah.*

(2) *Sebbeh*, dans la toponymie locale moderne.

(3) Grand in-8° de 60 pages, avec 21 fig. dans le texte et 16 planches. Jérusalem, The Israel Exploration Society, 1957. Prix : 3 dollars.

(4) Par exemple les « *meṣadoth* d'Engaddi », *I Sam.*, XXIV, 1, ou la « *meṣoudat* Sion », *II Sam.*, V, 7, devenue « Cité de David ».

sont consacrées à l'exploration antérieure et à l'organisation technique de la mission, récompensée déjà par des résultats féconds, limpidement présentés. La topographie générale est exprimée par un nouveau relevé très expressif (fig. 3), où sont localisés tous les ouvrages artificiels : constructions en surface ou travaux dans le roc, à commencer par la singulière piste dite « le Serpent », qui escaladait l'abrupt escarpement oriental de la montagne et n'avait pas toujours été correctement repérée. Dans les huit hectares de l'esplanade rhomboïdale dominant d'environ 500 mètres le niveau de la mer Morte s'égrenait une demi-douzaine de bâtiments ruinés, dont les meilleurs observateurs n'avaient pu fournir que des tracés plus ou moins schématiques. Grâce à quelques dégagements préliminaires, la mission en a donné des plans précis, et déjà déterminé avec vraisemblance la nature et l'origine. Les deux ruines les plus spacieuses et les plus complexes avaient reçu tour à tour la désignation hypothétique de « Palais d'Hérode »; il est établi désormais qu'on y doit reconnaître une caserne importante, l'arsenal et les magasins. La découverte du Palais hérodien est le plus brillant résultat des deux campagnes initiales. Situé sur l'éperon septentrional de la montagne, il répartit ses éléments ruinés dans trois terrasses échelonnées sur 34 m de profondeur par les décrochements naturels du roc ceinturés de gigantesques murailles de soutènement; ces trois niveaux sont reliés intérieurement par un très ingénieux système d'escaliers construits ou taillés en roche vive.

La résidence princière occupe la terrasse supérieure en léger contrebas de l'esplanade culminante, dont elle est isolée par une coupure artificielle et le rempart général. Elle comporte un édifice rectangulaire de 21,50 × 12 m, groupant neuf salles dans une ordonnance très harmonieuse, et précédé au N. par une cour semi-circulaire d'environ 9,50 m de rayon (voir fig. 11). La fouille encore incomplète a néanmoins révélé déjà l'élégance des maçonneries en moyen appareil, jadis revêtues de stucages peints dont les épaves surabondent; elle a permis de constater de somptueux pavements en mosaïques géométriques, à déblayer minutieusement plus tard. Sur la terrasse médiane une grande construction à double enceinte circulaire encore énigmatique et les éléments d'une installation balnéaire sont cernés par diverses structures rectilignes sur les flancs Ouest et Sud (fig. 12). Sur la terrasse inférieure, les magnifiques vestiges architecturaux d'un pavillon quadrangulaire de 17,60 m de côté, avec un péristyle couvert encadrant une cour centrale (fig. 13) et des pièces latérales à l'Est et à l'Ouest, ont permis un intéressant essai de restitution théorique provisoire (fig. 14 ss.). Style et décoration caractérisent l'époque hellénistique avancée et ce luxueux pavillon fut sans contredit le plus fastueux élément du palais hérodien. Dans l'amas d'éboulis ont été recueillis deux menus fragments épigraphiques : un ostracon en hébreu carré assez cursif et un lambeau de papyrus avec des caractères analogues. Ce dernier (pl. 16 D) est en trop mauvais état pour autoriser un déchiffrement. Sur l'ostracon au contraire (pl. 16 C) se lit la mention : *Hanani fils de Siméon, de Sim'ah*, et l'on croit discerner sur la phot. les traces évanescentes d'une 3e ligne. La localité de Sim'ah n'est pas connue, mais paraît impliquée par le gentilice *Sime'atites* mentionné dans *I Chr.*, II, 55 parmi les familles Qénites du Sud judéen.

Dans ce palais-forteresse d'accès si difficile à l'extrémité du désert, la vie d'une population relativement considérable n'eût été ni confortable, ni même possible, sans de copieuses réserves d'eau que n'aurait pu alimenter le régime assez aléatoire des pluies hivernales en cette région. C'est un autre mérite de la mission israélienne d'avoir éclairci ce problème, en s'attachant à l'étude laborieuse des

anciennes canalisations qui captaient le ruissellement des vallées dans les montagnes occidentales, pour la convoyer dans le vaste et savant réseau des citernes creusées dans le roc presque au sommet de Masada. Un calcul minutieux a établi qu'on y pouvait emmagasiner normalement plus de 41.000 mètres cubes d'eau (p. 59).

Les grandes figures finales (18-20) et les excellentes planches photographiques rendent facile et attrayante l'étude des résultats féconds de cette exploration très méthodique, dont on attendra le développement avec le plus vif intérêt.

[V.]

En l'an 1863 la pieuse marquise Pauline de Nicolay acquit, dans le village de Béthanie, plusieurs masures contiguës au tombeau de Lazare. Elle y fit ériger un oratoire et un hospice minuscules, qui furent confiés à la garde des Pères Franciscains. Des acquisitions ultérieures laborieuses avaient mis la Custodie en possession de quelques autres gourbis qui cernaient le tombeau traditionnel et la mosquée musulmane adjacente. En 1949 le R^me^ P. Custode de Terre Sainte, Albert Gori, décida de réaliser des fouilles méthodiques en vue de ressaisir les traces du sanctuaire ancien. Sous la direction expérimentée du P. Saller, secondé par le P. Bagatti et périodiquement par divers autres de leurs confrères, l'entreprise inaugurée dès l'automne 1949 s'est poursuivie quatre années durant. L'ouvrage ici présenté en détaille les résultats, dont les plus intéressants concernent naturellement l'ordonnance et l'évolution du monument chrétien primitif (1).

Dans une aire approximative de 65 × 20 m, développée sur l'escarpement assez abrupt de la colline à l'orient du tombeau traditionnel, ont été remis au jour les vestiges de quatre églises successives, de type basilical à trois nefs et abside unique flanquée de deux chapelles latérales empâtées dans un chevet rectiligne. De la plus ancienne, longue de 35 × 19 m en chiffres ronds, on a recouvré l'abside et ses annexes, les fondations de ses colonnades et de ses murs latéraux et surtout quelques sections de ses élégantes mosaïques géométriques dans les premières travées orientales. La très diligente analyse du P. S. l'attribue au dernier quart du IV^e^ s. dans l'ère théodosienne (ch. II, pp. 9-33). Sévèrement endommagée par le grave tremblement de terre de 447, elle fut restaurée par une église de même type, dont le chevet fut hardiment projeté de 13 m à l'orient, les murs latéraux maintenus sur les fondations antiques des parois N. et S. dans leur partie centrale, mais sa façade percée de trois portes approximativement plantée vers le milieu de l'église primitive. Une porte latérale ouvrait au N. sur des pièces pavées de mosaïques, malheureusement soustraites à l'exploration. A l'intérieur, les anciennes colonnades furent remplacées par des piliers quadrangulaires portés par deux stylobates courants et le sol surélevé de 0,90 m environ par un remblai stérile fut orné de mosaïques géométriques d'un style très élaboré. Quelques épaves de peintures suggèrent que toutes les maçonneries intérieures furent ainsi décorées. Devant la façade un portique à pilastres développé en carré jusqu'à la mosquée musulmane était bordé au S. par une longue chapelle indéterminée (ch. III, pp. 35-66). Les églises 3 et 4 (ch. IV, pp. 67-97) appartiennent au XII^e^ s. L'église 3 n'est qu'une transformation de l'église 2. Mais l'église 4 est un nouveau monument qui fut construit plus à l'ouest, au-dessus de la tombe de Lazare, et servit probablement

(1) *Excavations at Bethany* (1949-1953) par le P. Sylvestre J. Saller, O. F. M. In-4° de XIV-398 pp., 69 fig. dans le texte et 134 pl. h. t. dont 7 en couleurs. Jérusalem, Imprimerie des PP. Franciscains, 1957. — N. 12 des Publications du Studium Biblicum Franciscanum.

aux cérémonies des religieuses, tandis que l'ancienne église restait le lieu traditionnel des pèlerinages; cette église 4, qui était au niveau du toit de la mosquée actuelle n'a pu être systématiquement dégagée, mais on en connaît assez de vestiges pour pouvoir discerner son plan. Au sud de tout cet ensemble fut élevée, à la même époque du XII^e^ s., une abbaye de Sœurs Bénédictines dont l'ordonnance a pu être partiellement ressaisie (ch. v, pp. 99-116). Au ch. VI (pp. 119-130) sont décrites des pièces détachées provenant des diverses périodes structurales. Un tel enchevêtrement des édifices créait pour la restauration du sanctuaire un problème ardu. Le ch. VII (pp. 131-137) expose la solution adoptée par l'architecte A. Barluzzi. Au type basilical il a substitué une croix grecque, implantée au centre des anciens édifices, avec des axes intérieurs de 17,70 m et sur la croisée centrale une coupole de 7,70 m de diamètre; il a pris soin toutefois de laisser apparentes quelques sections des absides et des mosaïques anciennes. Il saute aux yeux que M. Barluzzi s'est inspiré du célèbre mausolée de Galla Placidia à Ravenne, pur chef-d'œuvre d'art chrétien du milieu du V^e^ s., c'est-à-dire à peu près exactement de même date que la seconde église. Un tel parti lui a fourni le moyen de conserver à son monument l'aspect impressionnant d'un mémorial funéraire empli d'une sorte de pénombre, tandis que la coupole, inondée de lumière par son ample *oculus*, évoque dans l'âme les sublimes espérances de résurrection et de vie résultant des paroles que Jésus prononça naguère en ce lieu.

Au flanc de la colline, à l'O. de l'abbaye médiévale, sur une aire d'environ 1 500 m² la fouille a exhumé, parmi quelques rares tombeaux, de copieux vestiges d'exploitation rurale. Le P. Saller les a enregistrés, décrits, commentés, chronologiquement répartis avec la précision méticuleuse et l'héroïque érudition dont il est coutumier. Les ch. VIII-XIV traitent des divers types usuels de la poterie — sans omettre les pipes turques —; le ch. XV, des objets en verre, métal, pierre, os et coquille; le ch. XVI, de la centaine de monnaies identifiables entre le II^e^ s. av. J.-C. et le billon jordanien moderne; le ch. XVII groupe quelques informations archéologiques de provenance variée, et le ch. XVIII résume l'évolution de Béthanie. L'excellent Index général qui couvre 16 pages denses complète la valeur de l'ouvrage, très digne de trouver le plus favorable accueil parmi les palestinologues (1).

[V.]

De 1935 à 1941, R. Ghirshman a fouillé à *Bichâpour* en Iran. Il a consacré un volume aux *mosaïques sassanides* conservées dans des bâtiments élevés par Châpour I^er^ peu après le milieu du III^e^ s. ap. J.-C. (2). Ces mosaïques ont été retrouvées sous les reconstructions des successeurs de ce roi et elles étaient en fort mauvais état. Elles ont souffert encore plus sévèrement lorsque la maison où elles avaient été entreposées fut pillée en 1942, après le départ des fouilleurs. Il reste heureusement les photographies prises au moment de la découverte et les belles aquarelles exécutées par M^me^ Ghirshman.

(1) Il convient d'ajouter que la typographie et la gravure font honneur aux presses de la Custodie. Tout au plus observera-t-on que les planches de mosaïques coloriées semblent avoir trahi les élégantes aquarelles du R. P. S. Paparelli, O. F. M., dont on admirera d'ailleurs le dessin très fidèle.

(2) R. GHIRSHMAN, *Bichâpour*, vol. II, *Les mosaïques sassanides* (Musée du Louvre. — Département des Antiquités Orientales, Série Archéologique, tome VII). — In-4° de 202 pp., XXX planches et cinq plans. — Paris, Geuthner, 1956. — Prix : 10.000 fr.

Le principal groupe ornait le pourtour d'un iwan, qui devait servir de salle de banquet. Ce sont des panneaux représentant des femmes dansant, jouant de la harpe, et le plus souvent tenant ou tressant des couronnes. Ces panneaux, accostés de bandes à motifs géométriques, sont séparés par des rectangles où sont figurées chaque fois plusieurs têtes d'hommes, de femmes et d'enfants, qui semblent être des portraits. En plus de cette grande salle, une cour était pavée de mosaïques dont il ne reste que des vestiges insuffisants pour déterminer leur sujet.

L'influence de l'art gréco-romain, spécialement de l'école mosaïste d'Antioche, est évidente. On sait que Châpour installa à Bichâpour des milliers de prisonniers qu'il avait faits sur Valérien et il est possible qu'il y ait eu parmi eux des artistes syriens, qui apportèrent avec eux des cartons occidentaux et qui exécutèrent ces œuvres. Cependant, la réalisation n'est pas romaine, elle est iranienne, spécialement ces rangées de têtes qui s'arrêtent au menton et qui sont des portraits, ou la canne de polo (si tel est bien l'objet) qui identifie un portrait d'homme, ou ça et là un détail qui rappelle de très vieux motifs orientaux.

Un chapitre est consacré aux stucs qui proviennent des réfections postérieures de ces bâtiments. Ils se répartissent en deux groupes, attribués avec vraisemblance à la première et à la seconde moitié du VII^e^ siècle. Ils représentent donc la fin de l'époque sassanide et le début de l'époque islamique et permettent de saisir la transition entre ces deux grandes formes de l'art. Dans un appendice au volume, J. Walker étudie les monnaies trouvées en 1940-1941 ; elles sont nouvelles, pour la plupart.

[R. de V.]

Langues orientales. — Sous un format réduit et commode, G. Rinaldi a réussi à présenter l'ensemble de *la littérature mésopotamienne ou cunéiforme* (1). Après une rapide introduction, un nombre imposant de textes sont cités (le plus souvent partiellement) selon l'ordre chronologique et le genre littéraire. Nouveauté appréciable, le tiers du livre est réservé à la littérature sumérienne : l'importance de celle-ci ne fait en effet que grandir, à mesure qu'elle est mieux déchiffrée et interprétée. Trente pages de bibliographie accumulent les références et les remarques utiles; les dernières publications sont déjà utilisées. Naturellement, l'auteur se trouve sans cesse tributaire de ses collègues sumérologues et assyriologues; il adapte en italien leurs traductions; mais pour certains textes plus discutés, il n'hésite pas à choisir entre diverses interprétations; ainsi pour les textes scolaires *e-dubba*. Une carte en couleurs précède la préface. C'est en somme la première fois que le public italien se trouvera en mesure d'apprécier l'antique littérature de Sumer et d'Akkad. Excellent florilège, facile à lire et suffisamment complet, ce livre peut être particulièrement recommandé à ceux qui débutent dans les sciences bibliques et orientales.

[R. T.]

Nous saluons avec joie la reprise du *Reallexicon der Assyriologie*. Sous la direction d'E. Weidner paraît le premier fascicule du troisième volume (lettre F) (2). Les deux précédents (A à E) avaient été publiés par les soins des regrettés B. Meissner et

(1) G. Rinaldi, *Storia delle letterature della antica Mesopotamia (sumerica e assiro-babilonese)*. (Storia delle letterature di tutto il mondo, 8). In-8° de 314 pp. Milan, Nuova Accademia Editrice, 1957.

(2) *Reallexicon der Assyriologie*, édité par E. Ebeling et E. Weidner. Tome III, fasc. 1, *F-Fixsterne*. In-8° de IV-80 pp. Berlin, Walter de Gruyter, 1957. — Prix : 18 DM.

E. Ebeling dont Weidner fait l'éloge dans un avertissement liminaire. Plus d'une douzaine de collaborateurs ont rédigé les nombreuses rubriques du fascicule, suivies comme à l'ordinaire d'une bibliographie. L'article « famille » est d'Ebeling, tandis que Furlani décrit la société familiale en Mésopotamie et chez les Hittites. Haldar et Furlani parlent des rites festifs du cycle de Tammuz, du nouvel an, de la liturgie royale, des lieux de fête, spécialement à Uruk où H. J. Lenzen a récemment repris l'étude des monuments cultuels. M. Lambert et E. Ebeling se partagent l'article « champ ». L'article « couleur », par Boehmer, énumère les diverses teintes de la céramique et des peintures murales; il est suivi de notices sur la symbolique des couleurs et la teinture des étoffes par E. Unger. Citons aussi les articles « figurines » par E. D. Van Buren, « faïence » par E. Unger, « fibules » et « filigrane » par Falkner, « falsifications » par Unger et Ebeling. Une série d'articles traitent des poissons, de la pêche, de l'homme-poisson; je signale que le texte cité p. 67 et publié dans *Recueil de Travaux*, XXXVI, 1914, p. 186, se trouve actuellement dans ma collection. Beaucoup d'articles sont dus à Ebeling; ainsi « féodalité », « fortifications », « graisses et huiles », « feu » (pierre à feu, signaux, etc.). F. Wachtsmuth parle des sanctuaires iraniens du feu. L'exposé le plus important est consacré aux étoiles fixes; il sera achevé dans le prochain fascicule qui, souhaitons-le, ne tardera pas.

[R. T.]

L'édition critique intégrale de la célèbre série bilingue suméro-akkadienne, ḪAR-*ra* = *ḫubullu*, « prêt à intérêt fixe », est l'œuvre de B. Landsberger (1). Le contenu des quatre tablettes de ce grand vocabulaire a pu être reconstitué grâce à de nombreux fragments provenant des sites les plus divers de Mésopotamie et de Syrie (Ras Shamra; Sultantépé). La traduction anglaise est donnée en regard des mots et des expressions des première et deuxième tablettes, mais non des deux suivantes qui contiennent la liste des mots sumériens commençant par *giš* « bois » et comprenant des noms de plantes, de véhicules, de bateaux, d'objets de toute sorte. Les variantes ont été soigneusement signalées dans les notes. Il y a même quelques transcriptions grecques sur une tablette néo-babylonienne connue depuis longtemps et conservée au British Museum. Je signale que le fragment U, correspondant aux lignes 119-137 de la troisième tablette (p. 85), se trouve actuellement dans ma collection particulière; il a été publié par le P. Scheil dans *Recueil de Travaux*, XXXVI, 1914, p. 188. Quelques additions aux troisième et quatrième fascicules déjà parus figurent à la fin du volume.

[R. T.]

Dans une collection populaire à bon marché, C, H. Gordon présente un sobre commentaire du *code de Hammurapi* (2). Il en résume clairement les divers paragraphes; ses interprétations sont ordinairement conformes à celles de ses prédécesseurs en particulier les Pères Deimel, Pohl et Follet, et surtout G. R. Driver et J. C. Miles dont l'œuvre monumentale *The Babylonian Laws* (1952 et 1955)

(1) B. Landsberger, *The Series ḪAR-ra : ḫubullu. Tablets I-IV (Materialen zum sumerischen Lexicon, V)*. In-4° de viii-199 pp. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1957.

(2) C. H. Gordon, *Hammurapi's Code. Quaint or Forward-Looking? (Source Problems in World Civilization)*. In-8° de 28 pp. New-York, Rinehart and Company, Inc., 1957. — Prix : 50 c.

demeure actuellement l'étude la plus approfondie et la plus complète. Les lecteurs non initiés, désireux de connaître le fameux code, trouveront dans cette petite brochure un exposé commode et attrayant qui éveillera leur curiosité et les préparera à une étude plus poussée de la législation babylonienne. Dans la bibliographie, Gordon cite les travaux de J. Klíma qui a publié dans le *Journal of Juristic Papyrology* (IX-X, 1955-56, pp. 431-475; Académie des Sciences de Varsovie) la liste de travaux la plus complète sur le droit babylonien.

[R. T.]

S'il est un champ clos où les grammairiens s'affrontent, c'est bien celui de la grammaire arabe. Malgré cela le R. P. H. Fleisch, S. J., très au fait de tout ce qu'ont écrit sur ce sujet les grammairiens tant arabes qu'occidentaux, n'a pas hésité, après de nombreuses études de détail, à esquisser une *structure linguistique de l'arabe classique* (1). Puisqu'il s'agit d'une esquisse, il faut s'attendre à ne voir paraître que les traits saillants, à l'exclusion de certains détails accessoires. Pour la structure, l'A. adopte le sens retenu par Benveniste : « On entend par structure, particulièrement en Europe, l'arrangement du tout en parties et la solidarité démontrée entre les parties du tout qui se conditionnent mutuellement. » Quant aux procédés grammaticaux, ils se divisent en six types : 1° l'ordre des mots; 2° la composition; 3° l'affixation (utilisation des préfixes, suffixes et infixes); 4° la modification intérieure de la racine ou de l'élément grammatical; 5° le redoublement; 6° les différences d'accentuation, qu'elles soient dynamiques (accent d'intensité) ou toniques (hauteur musicale). Ce sont ces différents points que l'auteur examine à propos de l'Arabe classique, l'*'Arabiyya*, la langue commune aux tribus avant leur dispersion et dont les représentants sont, d'une part, la poésie née avant l'Islam et qui s'est poursuivie jusqu'à la fin de la dynastie ommeyade et, d'autre part, le Coran.

Cette Esquisse comprend deux parties d'ampleur inégale : *Phonétique* et *Morphologie* et, dans la Morphologie elle-même, la flexion interne s'est taillée la part du lion. Ce n'est au reste que justice car, si le système est sémitique, « nulle part dans le sémitique il n'apparaît avec une telle netteté et un tel développement » (p. 129). Une *Conclusion* de quelques pages synthétise les résultats.

Cet ouvrage technique, de lecture austère, que l'A. qualifie modestement de « petit livre », n'est pas destiné au grand public mais aux arabisants, qui trouveront là, groupés selon un plan nouveau, des faits qui leur sont familiers; aux linguistes, qui pourront désormais comparer aisément la structure de l'arabe à celle d'autres langues; aux étudiants, enfin, désireux de dépasser le stade de la grammaire descriptive et pour lesquels on a introduit des comparaisons (oppositions ou rapprochements) avec la langue française, par ex. la formation du vocabulaire (p. 20 ss.) ou les aspects du verbe arabe (p. 85 ss.).

Si l'on ne trouve pas dans ce volume réponse à des questions très débattues — et qui demeureront peut-être à jamais insolubles — comme celle du bi- ou du trilittéralisme (auquel l'A. se rallie), ou celle du croisement des genres avec les chiffres 3 à 10, cet essai de synthèse du R. P. Fleisch n'en sera pas moins accueilli

(1) H. Fleisch, S. J., *L'Arabe classique. Esquisse d'une structure linguistique.* In-4° de 156 pp. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth, T. V; repris des *MUSJ.*, t. XXXIII, Fasc. 1). Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1956.

avec gratitude par tous ceux auxquels il s'adresse. Quels qu'ils soient : arabisants, linguistes ou étudiants d'arabe, ils étudieront avec profit cet exposé limpide, fruit d'années de recherches d'un linguiste éminent qui ne se contente pas d'enregistrer des faits mais cherche à en rendre compte.

[B. Couroyer]

Mariologie. — Les études mariales s'enrichissent d'un *Dictionnaire de Mariologie* dont un premier fascicule vient de paraître (1). En principe, il comprendra environ 25 fascicules de 96 pages chacun, sans compter 8 à 10 pages hors texte de reproductions photographiques. Il embrasse un champ d'investigation immense : dogme, histoire des dogmes, histoire des religions, exégèse de l'A. et du N. Testament, confessions non catholiques et religions non chrétiennes, liturgies occidentales ou orientales, art sous toutes ses formes, ordres religieux, etc... Chaque secteur de recherche a été confié à un spécialiste chargé de rédiger tous les articles touchant de près ou de loin son secteur. De nombreuses reproductions photographiques, toujours excellentes, viennent illustrer les articles concernant l'art mariologique. Chaque article est accompagné d'une bibliographie exhaustive. Le tout est fort bien présenté, sur papier d'excellente qualité. Nul doute que ce nouveau Dictionnaire, qui n'avait jusqu'ici d'équivalent en aucune langue, ne rende de précieux services à tous ceux qui s'intéressent à la mariologie : ils y trouveront facilement une quantité considérable de renseignements qu'ils n'auraient pu acquérir autrement qu'au prix de longues recherches.

[M.-E. B.]

(1) *Lexicon der Marienkunde*, herausgegeben von Konrad Algermissen, Ludwig Böer, Carl Feckes, Julius Tyciak. 1. Lieferung : *Aachen-Anath*. Grand in-8° de 192 col. et 10 planches. Regensburg, Pustet, 1957. — Prix : 9,50 DM.

Le Gérant : J. Gabalda.

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 5081.
Dépôt légal : 3e trimestre 1958.

L'HISTORICITÉ DE JESUS DEVANT L'EXÉGÈSE RÉCENTE

Il fut un temps où, pour tout exégète, écrire une vie de Jésus apparaissait comme un idéal, une fin de carrière. « Les Vies de Jésus-Christ ne se comptent pas », constate le P. Prat en 1933 : « qui voudrait en dresser la liste, rien que pour notre langue, serait bien sûr d'en omettre. » (1) Cependant Harnack avait pris comme titre de sa thèse de licence une phrase programme : « Vita Christi scribi nequit. » (2) En 1928, le P. Lagrange écrivait à son tour : « Les évangiles sont la seule vie de Jésus-Christ qu'on puisse écrire. Il n'est que de les comprendre le mieux possible. » (3) Cette opinion est reprise par trois livres importants qui viennent de paraître en Allemagne sur Jésus (4). Ils appartiennent à des horizons critiques très différents. Et tous trois proclament le même point de vue : « Personne n'est plus à même d'écrire une Vie de Jésus », dit Günther Bornkamm (5). « L'idéal du XIX^e^ siècle, écrit Ethelbert Stauffer, fut d'écrire une biographie de Jésus. Idéal discutable et, nous le savons aujourd'hui, irréalisable. A quoi pouvons-nous prétendre? Nous répondons : à une histoire de Jésus. » (6) Enfin, Walter Grundmann explique : « Puisque les évangélistes n'ont pas attaché de valeur aux précisions historiques et topographiques de leurs écrits, puisqu'ils n'ont pas permis d'entrer dans le jeu des préparatifs psychologiques et des évolutions, tous les fondements font défaut pour une histoire de Jésus

(1) F. PRAT, *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre*, Paris, 1933, t. I, p. v.

(2) Cf. J. SCHNIEWIND, *Zur Synoptiker-Exegese*, dans *Theol. Rundschau*, nouv. sér., t. II, 1930, p. 133 et W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin , 1957, p. 15; A. von ZAHN-HARNACK, *Adolph von Harnark*, 2^e^ édit., Berlin, 1951.

(3) M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, dans *Études Bibliques*, Paris, 1929, 2^e^ édit., Paris, 1954, p. x.

(4) G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, dans les *Urban-Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe*, Stuttgart, 1956, in-12, d'une impression très serrée, 214 pages. E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, dans *Dalp-Taschenbücher*, n° 332. *Erkenntnis. Wissen. Bildung*, Berne, 1957. Même format, même impression, 172 pages. Le même auteur a donné dans la même collection *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, N. 331, Berne, 1957; il annonce un autre volume : *Die Botschaft Jesu.* W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin, s. d., (1957), in-8°, 421 pages.

(5) G. BORNKAMM, *Jesus*, p. 11.

(6) E. STAUFFER, *Jesus*, p. 12. L'auteur explique son programme : « Wir wollen pragmatisch arbeiten und nicht psychologisch, chronologisch und nicht evolutionistisch, synchronistisch und nicht novellistisch, universalgeschichtlich und nicht spekulativ. »

sous forme de biographie, c'est-à-dire pour une Vie de Jésus. » (1) Ce n'est pas en Allemagne seulement qu'aux ouvrages scientifiques on a substitué de nombreux essais de théologiens-poètes ou de poètes-théologiens. Les littérateurs et les cinéastes se sont emparés du thème Jésus. Mais nombreux sont ceux qui regardent le livre classique d'Albert Schweitzer, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* comme un monument élevé à la gloire d'un passé révolu, et surtout comme une oraison funèbre (2). Ces pages voudraient faire le point. Aux yeux de l'exégèse récente (3), où en est le problème, très ancien mais toujours changeant, de l'historicité de Jésus (4) ?

I. — Scepticisme historique et dialectique existentielle.

I. Tout le monde semble d'accord pour rejeter, au nom même des méthodes historiques, les positions extrêmes d'un certain nombre d'auteurs qui faisaient de Jésus un mythe, et niaient jusqu'à son existence historique (5). Le scepticisme contemporain a pris une autre forme. Rudolf Bultmann déclare dans son *Jesus*, livre qui a fait sensation : « Je suis d'avis que nous ne pouvons, pour ainsi dire, rien savoir sur la vie et la personnalité de Jésus, parce que les sources chrétiennes ne s'y sont pas intéressées. » (6) Un de ses plus éminents disciples répète :

(1) W. Grundmann, *Die Geschichte*, p. 15.

(2) G. Bornkamm, *Jesus*, p. 11. La 6e édition, inchangée, du livre de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, *Tubingue*, est de 1951. La première a paru en 1906, mais fut revue et augmentée en 1913.

(3) A la fois, Bornkamm et Stauffer ont noté qu'en Allemagne les ouvrages scientifiques sur Jésus n'avaient plus guère tenté les exégètes depuis cinquante ans : « Die protestantische Jesusforschung war einmal ein Ruhmestitel der deutschen Wissenschaft. Aber in den letzten fünfzig Jahren ist es auf diesem Arbeitsfeld sehr still geworden. » Stauffer, *Jesus*, p. 7 : « Wissenschaftliche Darstellungen Jesu von Nazareth, seiner Botschaft und Geschichte, sind — mindestens in Deutschland — in letzter Zeit immer seltener geworden. An ihre Stelle sind die zahlreichen Versuche dichtender Theologen und theologisierender Dichter getreten. » Bornkamm, *Jesus*, p. 5.

(4) On peut se rendre compte des antécédents de la position du problème actuel dans A. Schweitzer, *Geschichte*, pp. 444-564; J. G. H. Hoffmann, *La vie de Jésus et le Jésus de l'histoire*, dans *Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis*, XVII, Paris, 1947, pp. 164-220. Le sous-titre délimite l'objet de ce livre : « Étude de la valeur historique des Vies de Jésus de langue française, non catholiques, d'Ernest Renan à Charles Guignebert. » Du côté catholique, voir l'ouvrage toujours très utile de F.-M. Braun, *Où en est le problème de Jésus*, Paris, 1932.

(5) Cf. H. Windisch, *Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu* : *Die Christusmythe*, dans *Theol. Rundschau*, nouv. série, t. I, 1929, pp. 266-288; t. II, 1930, pp. 207-252. A. Schweitzer, *Geschichte*, pp. 444-447; H. Hoffmann, *Les vies de Jésus*, pp. 153-163; F.-M. Braun, *Où en est le problème de Jésus*, pp. 159-211.

(6) R. Bultmann, *Jesus*, Tubingue, 1951, p. 11 : « Denn freilich bin ich der Meinung, dass wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, ausserdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren. Was seit etwa anderthalb Jahrhunderten über das Leben Jesu, seine Persön-

« Une profonde incertitude s'est imposée à nous quant à la possibilité et aux limites des jugements historiques : jusqu'à quel point un travail historique peut-il prétendre au caractère de science, celui-ci étant d'être obligatoire? » (1).

Les idées de Bultmann dominent le débat actuel. Avant de les résumer, il est utile de les situer brièvement. Bultmann est né en 1884. Dès 1912, il enseigne à Marbourg. La critique des évangiles en est à sa phase libérale. La question synoptique domine les recherches littéraires. La chronologie, la durée, les cadres du ministère public de Jésus sont les points historiques les plus étudiés. L'intérêt se porte sur les événements et la reconstitution psychologique du personnage passe assez inaperçue. La vérité historique est la série des événements objectivement déterminés par une relation empirique de cause à effet. La critique se donne pour tâche d'éliminer ce qui dans les narrations provient d'un stade inférieur de pensée, par exemple le miracle et le surnaturel (2). Toutefois deux interventions préparent un changement de front. En 1896, Martin Kähler publiait une conférence intitulée : *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (3). Il protestait contre la fantaisie des biographes de Jésus et voulait substituer au prétendu Jésus historique, impossible à atteindre, le Jésus de la communauté, le Jésus de la foi. A vrai dire, la thèse de Kähler doit être mise en relation directe avec les idées de Ritschl pour qui la vérité de l'histoire consiste dans les vérités morales révélées dans les exemples et les paroles des grands hommes. L'histoire objective importe moins que les leçons qui en découlent.

lichkeit, seine innere Entwicklung und dergleichen geschrieben ist, ist — soweit es nicht kritische Untersuchungen sind — phantastisch und romanhaft. » Trait caractéristique de l'attitude de Bultmann au sujet de notre problème : dans son livre *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich, 1949, traduction française de Pierre Jundt, sous le titre : *Le Christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris, 1950, le professeur de Marbourg rattache Jésus au Judaïsme et commence l'exposé du christianisme avec les apôtres. Cependant, plusieurs auteurs catholiques font remarquer que les déclarations de Bultmann pourraient dépasser sa pensée : L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann*, Bruges-Paris, 1949; R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1956 et J. Heuschen, *La formation des Évangiles*, dans *La formation des Évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte*, Paris, 1957, p. 13, n. 1.

(1) E. Kaesemann, *Neutestamentliche Fragen von Heute*, dans *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, t. LIV, 1957, p. 8.

(2) Bultmann s'est exprimé lui-même en termes non équivoques sur son attitude envers les libéraux : *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, dans *Glauben und Verstehen*, Tubingue, 1954, t. I, pp. 1-25, repris de *Theologische Blätter*, t. III, 1924, pp. 73-86.

(3) M. Kaehler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, 1re édit., 1892; 2e édit., 1896; autre édition en 1928. Une nouvelle édition qui reproduit la première a paru, par les soins de E. Wolf, à Munich, en 1953. Cf. W. Hermann, *Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens*, dans *Zeitsch. für Theol. und Kirche*, t. II, 1892, pp. 232-273; O. Ritschl, *Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft*, ibid., t. III, 1893, pp. 371-426.

En 1901, William Wrede porta un coup très dur aux histoires de Jésus par son *Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Wrede partait du fait que Marc était à la base des synoptiques et que le second évangile ne contenait pas de biographie de Jésus, mais représentait lui aussi un témoignage et une théologie de l'Église naissante. Dès lors, la première tâche de la critique devait être de remonter plus haut que nos évangiles synoptiques dans la tradition des paroles et des faits de Jésus et de reconstituer les couches successives de croyances et de témoignages (1). Johann Weiss et Julius Wellhausen entrèrent résolument dans cette voie (2). Leurs travaux donnèrent naissance à la « Traditionsgeschichte » qui allait se muer en « Formgeschichte » (3). Devant ce changement de perspective, deux prises de positions se firent jour et subsistent encore dans la reconstitution du passé chrétien. Pour les uns, et c'est l'école conservatrice, il n'y a pas de scission entre Jésus de Nazareth et le témoignage des disciples. Pour les autres, au contraire, la science historique ne dépasse pas la connaissance de la foi de la communauté. C'est dans cette tendance que va s'inscrire Rudolf Bultmann. Il en sera bientôt le représentant le plus autorisé, le maître (4).

Il n'est guère possible de résumer tout le système de Bultmann (5).

(1) W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Goettingue, 1901. Il avait publié en 1897 une sorte de manifeste : *Über Aufgabe und Methode der sog. neutest. Theologie.*

(2) J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Goettingue, 1892; 2e édit. complètement refondue, 1900; J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905. J. Weiss est l'auteur de *Das Urchristentum*, Goettingue, 1897. Il a publié sur Marc une étude : *Das älteste Evangelium*, Goettingue, 1903, un commentaire sur les synoptiques, 3e édit., Goettingue, 1907. Wellhausen a publié en plus : *Das Evangelium Marci, übersetzt und erklärt*, 2e édit., Berlin, 1909; *Das Evangelium Matthaci, übersetzt und erklärt*, 2e édit., Berlin, 1914; *Das Evangelium Lucae*, Berlin, 1904.

(3) Nous en reparlerons plus loin, p. 502 s.

(4) Voir B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, dans *Études bibliques*, Paris, 1956, pp. 328-331.

(5) Les meilleures introductions en français à l'œuvre de Bultmann sont celles de L. Malevez, S. J., *Le Message chrétien et le mythe. La Théologie de Rudolf Bultmann*, Bruges-Paris, 1954; R. Marlé, S. J., *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955; Idem, *Bultmann devant les théologiens catholiques*, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. XLV, 1957, pp. 262-272 et P. Bartel, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, dans *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.*, t. XXXVII, 1957, pp. 257-264. Les exégètes n'y trouveront cependant pas toujours leur compte et devront recourir aux œuvres mêmes du savant professeur. On en trouvera la nomenclature dans Marlé, *op. cit.*, p. 189. A. W. Bartsch a réuni dans une collection *Kerygma und Mythos*, qui comprend aujourd'hui sept volumes, un nombre imposant de travaux. Parmi les écrits de Bultmann qui ont trait à notre sujet. signalons spécialement : *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus* (*Theologische Blätter*, t. VIII, 1929, pp. 137-151), dans *Glauben und Verstehen*, t. I, 1954, pp. 188-213; *Weissagung und Erfüllung* (*Studia Theologica*, t. II, 1949, pp. 21-44, et aussi *Zeitschr. für Theologie und Kirche*, t. XLVII, 1950, pp. 360-383). dans *Glauben und Verstehen*, t. II, 1955, pp. 162-186; *History and Eschatology in the New Testament*, dans *New Testament Studies*, t. I, 1954, pp. 5-16; *History and Eschatology, The Gifford Lectures, 1955*, Édimbourg, 1957, Bibliographie de Bultmann dans *Coniectanea Neotestamentica*, t. VIII, 1944, pp. 23-55; *Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag überreicht*, Stuttgart, 1949, pp. 241-251; *Theologische Rundschau*, t. XXII, 1954, pp. 3-20.

Nous n'exposons ses vues qu'en fonction de son radicalisme sceptique touchant l'historicité de Jésus.

Comme tous les radicaux qui l'ont précédé, Bultmann part d'une *philosophie* fermée. Le surnaturel n'est pas conciliable avec la pensée moderne. Les idées de miracle, d'incarnation, de résurrection sont antiscientifiques. Ce sont des mythes. Devant cette prise de position, les libéraux rejetaient toute théologie et attaquaient la foi au nom de l'histoire. Bultmann s'en garde. En union avec les idées de Kierkegaard et de Heidegger, sous la poussée d'un courant général bannissant l'historicisme (1), il élabore une science de l'interprétation à la base de laquelle il distingue *Historie* et *Geschichte*. Est historique un fait qui peut résister à un examen critique et scientifique. Est « geschichtlich », ce qui dans le passé peut exercer une influence sur notre expérience personnelle. L'histoire de Jésus nous intéresse non point tant par les faits qui se sont produits, que par la foi née de la prédication de ces faits. Le kérygme apostolique est primaire, car il nous met en situation d'accepter ou de refuser la parole de Dieu toujours vivante qui s'adresse à nous (2).

Cette position philosophique se double d'ailleurs d'une conception *théologique* de la foi. Bultmann est un esprit sincèrement et profondément religieux. Les *Marburger Predigten* (3) en offrent la preuve. Mais sa religion est enracinée dans une conception protestante de la foi et est empreinte d'un fidéisme qui, pour des latins, est difficile à comprendre. La foi peut se passer du fait, de la réalité même. Elle ne doit pas s'étayer sur des motifs de crédibilité et de crédentité. Elle se contaminerait dans la matière et le temporel. Une décision de foi est gratuite, totale, inconditionnée. Elle ne peut se limiter par la nécessité d'un examen rationnel impossible à la plupart et menant toujours à une certitude relative (4). Transformer la *Geschichte* en *Heilsgeschichte*, l'acceptation

(1) Cf. M. Crubelier, *Sens de l'histoire et religion*, Bruges, 1957.

(2) « Ce n'est pas cette origine historique qui est en question mais sa signification réelle ne devient visible qu'en dehors de ce point de vue. Son histoire, sa croix, il ne faut pas les juger d'un point de vue historique; la signification de son histoire ne se donne que dans ce que Dieu veut me dire par elle. » *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, dans *Kerygma und Mythos*, t. I, p. 41. Cet article, programme et manifeste, est de 1941. Il est traduit en français dans R. Bultmann, *L'interprétation du Nouveau Testament*. Introduction et traduction par Odette Laffoucrière, Paris, s. d. (1955). Notre texte, p. 174. Cf. aussi R. Bultmann, *History and Eschatology. The Gifford Lectures 1955*, Édimbourg, 1957. Une autre distinction non moins fondamentale mais parallèle est celle de l' « *Ereignis* », le fait, et le *Geschehen* qui est le fait auquel on ajoute sa *Bedeutsamkeit*, sa signification. Il y aura donc lieu de faire attention dans l'exégèse bultmannienne, et de ne pas attribuer un caractère d'histoire à ce qui est *geschichtlich*. On a essayé, en français, de rendre le jeu de mots allemand par « histoire » et « Histoire ».

(3) R. Bultmann, *Marburger Predigten*, Tubingue, 1956.

(4) La démythisation radicale, dit Bultmann, « détruit toute fausse assurance et tout faux désir d'assurance que pourrait avoir l'homme, que cette assurance se fonde sur ses bonnes œuvres ou sur une connaissance forte *(konstatierendes Erkennen)* de ses constatations.

du kérygme en histoire de salut, c'est retomber dans la théorie des œuvres salutaires, dans le νόμος condamné par Paul (1). La révélation n'est pas un « donné », un objet que l'on peut atteindre par une saisie de la raison et de l'histoire, c'est un « acte » de Dieu qui se communique à l'homme, un agir divin qui est une *Geschichte* (2).

Enfin, philosophie et théologie dictent une prise de position *historique*. Les synoptiques, autant que Paul et Jean, sont des « explications », des développements de l'histoire de Jésus. Il n'existe pas de source neutre. Tous les témoignages que nous possédons sont en fonction de la foi de leurs auteurs. De plus, ces sources sont fragmentaires et falsifiées par les légendes. Même dans l'évangile avant les évangiles, nous ne possédons qu'une histoire kérygmatique. Le Jésus de la foi masque à tout jamais le Jésus de l'histoire. Le travail de critique historique de Bultmann, critique littéraire et histoire des religions, essaiera de démontrer cette prise de position. Les témoignages profanes, peu nombreux, se bornent à l'assertion, assez maigre, de l'existence de Jésus. La *Formgeschichte* offrira la preuve que, plus haut la critique remonte dans l'échelle de la tradition, plus la conjecture prend le pas sur la certitude, plus il est nécessaire de renoncer à atteindre les faits historiquement prouvés. Tout est dans la foi comme dans une gaine scellée (3).

Le grand mérite de Bultmann, comme de Barth, fut de dépasser l'historicisme libéral pour rendre à la théologie protestante une vie nouvelle grâce à l'actualisation du fait chrétien.

II. La réaction antilibérale et antirationaliste n'a-t-elle pas dépassé son but, et le succès de la dialectique est-il destiné à se survivre? Des signes certains se manifestent, qui annoncent un changement de position et démontrent que l'école dite kérygmatique ressent le besoin de revoir ses fondements.

Tout d'abord, la résistance aux idées de Bultmann, en Allemagne et en Suisse, a porté des fruits. La critique d'un Jaspers (4), par exemple,

L'homme qui veut croire à Dieu comme à son Dieu doit savoir qu'il n'a rien dans les mains sur quoi il puisse faire reposer sa foi, qu'il doit pour ainsi dire se voir suspendu en l'air, et ne peut revendiquer aucune justification de la vérité de la Parole qui s'adresse à lui. Car fondement et objet de la foi sont identiques. » *Kerygma und Mythos*, t. II, p. 207; traduction Marlé, p. 184. Au même endroit, Bultmann se prétend dans la tradition paulinienne et luthérienne.

(1) Voir R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1953, p. 579.

(2) Cf. J.-L. Leuba, *La tâche actuelle de la théologie protestante*, dans *Verbum Caro*, t. XII, 1958, p. 55.

(3) Cf. G. V. Jones, *Christology and Myth in the New Testament. An Inquiry into the Character, Extent and Interpretation of the Mythological Element in New Testament Christology*, Londres, 1956, pp. 40-58.

(4) Voir K. Jaspers-R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, Munich, 1954

apparaît pertinente à M. Leuba : « Que Bultmann entende simplement faire œuvre pédagogique en formulant l'Évangile dans les catégories de l'homme moderne (considérées alors comme dépassables), ou que son propos vise à repenser l'Évangile dans les catégories censées conformes à l'existence humaine authentique, une chose est certaine : c'est que malgré ses dénégations, il ne parvient pas à faire la preuve que son entreprise respecte le message lui-même. Dès le moment, en effet, où la formulation du message est entièrement déterminée par les catégories de l'homme moderne, dès le moment où l'homme ne peut saisir l'Évangile que dans les catégories qui sont les siennes, comment la spécificité, la « nouveauté » (par rapport à l'homme précisément) de l'Évangile seraient-elles sauvegardées? Où chercher le cran d'arrêt qui empêche le message spécifique de s'évanouir dans la compréhension que l'homme a de soi dans ce message? » (1). M. Cullmann n'a cessé, lui aussi, de s'opposer à l'école dite de démythisation (2).

Si nous revenons à la question d'historicité de la vie de Jésus, nous trouvons parmi les disciples de Bultmann eux-mêmes un revirement certain (3).

E. Käsemann fut un des premiers à réexaminer le problème du Jésus historique. Il lui consacra une étude en 1954, et il vient de reprendre la question en 1957 (4). Dans la première (5), Käsemann examine tout d'abord le kérygme même des Apôtres. Il constate que ceux-ci ont « historicisé » Jésus (6). A *Historisierung* il donne le sens de traiter en objet

Jaspers est très dur pour Bultmann : « Es scheint die wunderlichste Mischung von falscher Aufklärung und gewaltsamer Orthodoxie zu sein ». *Ibid.*, p. 54.

(1) J.-L. Leuba, *La tâche actuelle*, p. 62.

(2) Voir O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1957, p. 8, et en de nombreux passages, où Cullmann prend le contre-pied des thèses bultmanniennes.

(3) Cette impression d'un changement dans les positions des disciples de Bultmann ressort également de l'article de P. Biehl, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, dans *Theologische Rundschau*, t. XXIV, 1956/57, pp. 54-76, qui conclut : « Das Problem des historischen Jesus entsteht durch die historisch-kritische Methode, hinter die nicht zurückkönnen und gemäss der auch zu fragen ist, was von der Verkündigung Jesu noch zu erfassen ist. Wir werden denjenigen Versuch der Lösung dieses Problems für den geeignetsten halten müssen, der in voraussetzungslosen Kritik den Übergang] von Verkündiger zum Verkündigten ohne dogmatische Kategorien geschichtlich machen kann. » C'est aussi l'opinion de J. M. Robinson, dans sa recension de *Jesus von Nazareth* de G. Bornkamm, dans *Journal of Biblical Literature*, t. LXXVI, 1957, pp. 310-313.

(4) E. Kaesemann, *Das Problem des historischen Jesus*, dans *Zeitschr. für Theologie und Kirche*, t. LI, 1954, pp. 125-153, et *Neutestamentliche Fragen von Heute*, *ibid.*, t. LIV, 1957, pp. 1-21.

(5) E. Kaesemann, *Das Problem*, p. 126 : « Der alte Streit flammt erneut auf, und er wird warscheinlich deutliche Fronten bilden, wie wir sie trotz aller Spannungen und Differenzen zwischen den deutschen Neutestamentlern in den Nachkriegsjahren kaum gekannt haben. » Käsemann invite à une discussion; il part du fait que le problème se pose de nouveau d'une façon inéluctable.

(6) « Die Gemeinde konnte und wollte diese Historie nicht von ihrer eigenen Geschichte trennen. Sie konnte und wollte darum nicht von ihrem Osterglauben abstrahieren und

d'histoire ce qui, de soi, ne tombe pas sous la perception d'une affirmation d'histoire. Le kérygme apostolique contenait la confession de Jésus, messie, seigneur et fils de Dieu. Ainsi Jésus eut sa *Geschichte*, est entré dans la *Geschichte*. Mais on ne peut nier que les évangélistes ont proclamé le kérygme comme s'il prenait son origine dans le Jésus terrestre. Ils n'ont pas traité Jésus comme un mythe et ils n'ont pas voulu substituer un être céleste au Jésus de l'histoire. Pâques est incompréhensible si on fait abstraction de la vie publique de Jésus. Ainsi la foi n'est ni une création spontanée ni un satellite qui n'aurait pas de rampe de lancement. Il doit y avoir eu un point de rencontre entre la foi et l'histoire. Käsemann va plus loin. Une analyse des évangiles révèle des positions différentes chez Matthieu et Marc d'une part, et chez Luc d'autre part. Les premiers ont tout d'abord voulu écrire une eschatologie, c'est-à-dire poser le lecteur devant un engagement envers un acte divin qui doit avoir son terme dans une décision; l'histoire, dans ce cas, n'est qu'une partie, un problème particulier. Luc, au contraire, veut tout d'abord l'histoire, dans laquelle il insère l'eschatologie (1). Mais qu'à cela ne tienne : pour les trois synoptiques, c'est le même Jésus qu'ils annoncent, celui d'avant ou celui d'après la résurrection, et le problème de l'eschatologie ne change pas les données. Il est indéniable qu'il existe une continuité de l'évangile d'avant et d'après la résurrection (2). Cette continuité doit être replacée devant la discontinuité des temps et les variations du kérygme lui-même. En d'autres mots, il est impossible de ne pas confronter, en se replaçant dans la perspective des synoptiques, le fait et la foi, la réalité et la prédication. Car le centre de l'évangile n'est pas une prédication, ni une morale, ni une philosophie, mais une personne : Jésus. Il est l'énigme. Pouvons-nous la résoudre (3) ?

Si, en 1954, M. Käsemann en restait là, il a fait, en 1957, un pas en avant. Il semble qu'il s'en est rendu compte lui-même : « En Allemagne

zwischen dem irdischen und dem erhöhten Herrn unterscheiden. Indem sie die Identität des irdischen mit dem erhöhten festhielt, bekundete sie, dass ein allein auf den historischen Jesus gerichtete Fragestellung ihr als Abstraktion erschien. » *Das Problem*, p. 133.

(1) « Ist das Problem der Historie in den andern Evangelien ein Spezialproblem der Eschatologie, so ist bei Lukas die Eschatologie zu einem Spezialproblem der Historie geworden. » *Das Problem*, p. 138.

(2) « Weil die Urchristenheit Jesu irdische Geschichte derartig als Kairos erfuhr, schrieb sie Evangelien, gab sie auch nach Ostern die Historie Jesu nicht einfach preis. Ostern hat diese Erfahrung nicht überholt, sondern im Gegenteil bestätigt. » *Das Problem*, p. 139.

(3) « Die Frage nach dem historischen Jesus ist legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas... Das Evangelium ist an den gebunden, der sich vor und nach Oster den Seinigen als Herr offenbarte... Man kann ihn deshalb weder religionsgeschichtlich noch psychologisch noch historisch letztlich einordnen... Das Problem des historischen Jesus ist insofern nicht unsere Erfindung, sondern das Rätsel, das er selber uns aufgibt. Der Historiker mag dieses Rätsel feststellen, aber er löst es nicht. » *Das Problem*, p. 152.

même, écrit-il, le débat, qui pendant des décades s'était engourdi, s'est de nouveau réveillé... Nous nous sommes vus forcés de revenir sur l'affirmation que la foi de Pâques suffisait comme fondement au kérygme chrétien. Nous avons à nous demander quelle signification le Jésus historique représente pour la foi (1). »

Aux études de M. Käsemann, déjà fort significatives, sont venues s'ajouter celles de E. Fuchs et de E. Heitsch en 1956 (2). Fuchs part d'une philosophie de l'existence, et l'applique à Jésus lui-même. L'attitude du Maître devant les problèmes de Dieu et de l'homme (3) s'est répétée chez les disciples et son engagement est source de notre imitation (4). L'Église n'est autre chose que la reproduction des engagements premiers. La prédication, qui est le « représentant » de Dieu, est une somme des questions dont la réponse en définitive se trouve dans les attitudes du Jésus historique. Ainsi l'histoire est une partie essentielle du kérygme (5). Heitsch représente une critique de Bultmann au nom de la dogmatique. Il ne veut pas séparer les *bruta facta* de leur signification. La source historique, digne de ce nom, vise à créer une temporanéité existentielle, c'est-à-dire que l'histoire doit accepter ses responsabilités et retrouver dans le passé les forces qui déterminent l'avenir. L'histoire n'est pas seulement connaissance des faits, mais connaissance de la pensée qui les a enregistrés. Fait et pensée ne sont pas séparables : la pensée revient sur la connaissance même du fait. Au sujet de Jésus, on peut se demander comment la foi à la résurrection a pu se créer après sa mort sur la croix. Si le Maître n'a prêché que la Loi, pourquoi a-t-on cru qu'il était ressuscité? Il a donc dépassé la Loi; il a radicalisé à tel point ses exigences que l'Évangile en a acquis sa spécificité.

(1) E. Kaesemann, *Neutestamentliche Fragen*, p. 11.

(2) E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, dans *Zeitschr. für Theologie und Kirche*, t. LIII, 1956, pp. 210-229. E. Heitsch, *Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik*, *ibid.*, t. LIII, 1956, pp. 192-210. Aporie est un vieux mot français désignant une figure de rhétorique plus connue sous l'appellation de dubitation, dit Larousse. E. Fuchs a écrit un traité important de l'herméneutique : *Hermeneutik*, Bad Cannstatt, 1954. Plus récemment encore : *Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus. Eine Auseinandersetzung mit G. Bornkamms Buch über « Jesus von Nazareth »*, dans *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, t. LIV, 1957, pp. 117-156.

(3) Fuchs analyse principalement la parabole des fils perdus et les paroles séparées de Jésus pour en retirer : « Wir haben Jesu Verhalten als ebenfalls durch eine Entscheidung bestimmt zu verstehen und können deshalb aus dem, was er verlangt, auf das schliessen, was er selber tat. » *Art. cit.*, p. 222.

(4) Pour Fuchs, l'exemple de Jean-Baptiste a fait craindre à Jésus un sort tragique. Ainsi par sa prédication de la fidélité de Dieu, les évangiles sont devenus des prédications de la résurrection depuis le début (p. 225). Jésus a donc prévu l'attachement de ses disciples et la Croix a prouvé que Jésus avait raison de leur inculquer non seulement la mort mais que cette mort représentait une grâce de la vraie volonté de Dieu. La décision de suivre l'exemple de Jésus contenait, comme élément constitutif de la foi, la personne de Jésus.

(5) *Ibidem*, p. 299.

Les articles de revue ont été suivis par un livre important : le *Jesus* de Günther Bornkamm (1). Le savant et très sympathique professeur de Heidelberg est disciple de Bultmann et successeur de Martin Dibelius. Il leur doit son esprit critique, clair, constructif. Peut-être la vénération pour ses maîtres l'a-t-elle retenu en deçà du terme où l'aurait conduit sa propre pensée. Les marques certaines d'une orientation nouvelle ne sont pas absentes de son beau livre. Bornkamm rejette la position de ceux qui sacrifient totalement l'historicité de Jésus et il n'est plus certain du tout qu'il soit suffisant de s'attacher au Jésus de la foi (2). Cette acceptation lui paraît antinaturelle, mal équilibrée, menant vers l'incroyance. Il faut la dépasser et essayer d'atteindre l'élément historique pur. Cette exigence est commandée par le kérygme de l'Église primitive elle-même. Celle-ci ne s'est-elle pas intéressée à la vie de Jésus précédant la résurrection ? La foi en Jésus ne contient-elle pas un recours à une histoire préliminaire de la foi? Accepter le kérygme, c'est faire sien tout son contenu et par conséquent reprendre cette attitude de l'Église. Bornkamm se montre donc préoccupé de définir le contenu original de la prédication de Jésus, de reconstruire sa physionomie et de retracer son œuvre. Il reconnaît comme authentiques la prédication du règne de Dieu, l'établissement inconditionné de la volonté divine, le choix et l'entourage des disciples. Un reste de scepticisme l'a empêché d'admettre que Jésus avait conscience d'être le Messie (3). Bornkamm ne prétend pas écrire une Vie de Jésus, mais il voit qu'il est impossible de se passer d'une Histoire de Jésus. *Historie* et *Geschichte* sont réconciliées (4). Le dialogue peut et

(1) G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, dans les *Urban-Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe*, Stuttgart, 1956.

(2) « Viele sind der Meinung, der Weg der historisch-kritischen Forschung habe sich vor diesem Gegenstand als Irrweg erwiesen und sollte endgültig aufgegeben werden. Ich teile diese Meinung nicht und kann schon garnicht einsehen, dass er notwendig ein Weg des Unglaubens sei und der Glaube auf ihn verzichten müsse, ja auch nur verzichten könne. » G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, p. 5.

(3) La réponse de Bornkamm est plus subtile qu'on ne peut l'exprimer en quelques lignes. Voir son chapitre consacré à *Die Messiasfrage*, pp. 155-163. Il déclare : « Denn, das ist das eigentlich Erstaunliche, es gibt tatsächlich keinen einzigen sicheren Beweis, dass Jesus einen der messianischen Titel, die ihm die Tradition anbot, für sich in Anspruch nahm. » *Ibid.*, p. 158. Mais à la page suivante, l'auteur n'est plus tout à fait sûr; il parle : « aller Wahrscheinlichkeit nach ». Il consacre à la question un excursus : *Zur Frage der messianischen Hoheitsnamen in den Selbstaussagen Jesu*, pp. 204-208. Page 208, il tient : « für wahrscheinlich, dass der historische Jesus auch den Hoheitsnamen « Menschensohn » noch nicht für sich gebraucht hat. » Mais il admet que Jésus a posé des actes, prononcé des paroles et révélé une personnalité qui en soi étaient clairement messianiques. Le mot n'a été prononcé que par les disciples.

(4) Nous estimons, en effet, que le système de Bultmann est un tout; accepter que l'on peut atteindre l'histoire de Jésus, c'est mettre *Historie* et *Geschichte* en concurrence. La *Geschichte* devant être soumise aux mêmes recherches que l'*Historie*, on se demande pourquoi l'esprit humain et l'histoire pourraient reconstituer critiquement l'une et devraient renoncer à l'autre.

doit s'avérer fructueux. Un peu moins de système et un peu plus de soumission au réel, et tout ira.

Entre temps, un résumé des positions extrêmes de ce groupe nous est donné par H. Braun, radical de tout son poids : « Jésus est-il à l'origine du christianisme primitif? Il ne s'est pas cru le Messie ou le Fils de l'Homme...; il n'a pas fondé l'Église, il ne l'a même pas prévue. Il ne s'est jamais adressé aux païens, même en Galilée. La formule hellénistique de l'institution de la Cène ne remonte pas à lui... » (1). Jésus, comme le Baptiste, a prêché la prochaine royauté de Dieu et la préparation à ce royaume par l'obéissance. Comparé à la secte de Qumrân, le christianisme part, comme l'essénisme, de la thora et en intensifie les exigences. Toutefois, les voies sont différentes. Le christianisme prêche une fin prochaine non une « eschatologie réalisée » au sens de Dodd et de Glason. Jésus n'a été ni un pharisien original, ni un chrétien primitif, mais un hérétique.

La revue que nous venons d'entreprendre justifie le jugement de G. Sevenster, dans un article récent du dictionnaire où Braun a publié ce résumé : « Touchant le problème (celui de l'historicité de Jésus) qui revient à l'avant-plan, le dernier mot n'est pas encore dit » (2).

II. — A la recherche d'une histoire de Jésus

Pour compléter l'image fidèle des controverses et des positions actuelles, passons aux auteurs, qui en ces derniers temps ont pris position sur l'historicité de Jésus en se plaçant à un point de vue bien différent de celui de Bultmann : N. A. Dahl, H. Diem, W. Grundmann, E. Stauffer et enfin, last but not least, Harald Riesenfeld (3). Je n'ai pas nommé d'auteurs catholiques mais je reviendrai plus loin sur l'étude fort importante de Mussner (4). Enfin, j'ajouterai un mot sur les positions anglo-saxonnes et scandinaves.

(1) Art. *Christentum*, I : *Entstehung*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e édit., t. I, 1957, col. 1687.

(2) Art. *Christologie*, I : *Christologie des Urchristentums*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e édit., 1957, t. I, col. 1753.

(3) N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichswissenschaftliches und theologisches Problem*, dans *Kerygma und Dogma, Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre*, t. I, 1955, pp. 104-132; Idem, *Die Theologie des Neuen Testaments*, dans *Theol. Rundschau*, t. XXII, 1954, pp. 21-49. H. Diem, *Die Geschichte von Jesus Christus der sich selbst verkündigt*, Bad Cannstatt, 1955; Id., *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*, dans *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 215, Tubingue, 1957. J'ai cité plus haut les ouvrages de Grundmann et de Stauffer. Harald Riesenfeld, *Evangelierna och den historika Jesus*, dans *Svensk Exegetisk Årsbok*, t. XX, 1955, pp. 25-57; Id., *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of « Formgeschichte »*, Londres, 1957.

(4) F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, dans *Biblische Zeitschrift*, nouv. sér., t. I, 1957, pp. 224-252.

L'exègèse conservatrice pouvait, au temps de la naissance du système bultmannien, se réclamer de grands noms : Théodore Zahn, Adolphe Schlatter, Friedrich Büchsel, Julius Schniewind (1). Ces savants se sont implicitement ou explicitement efforcés de montrer que le témoignage apostolique était valable et qu'à travers l'exégèse on pouvait atteindre le fait Jésus, l'histoire de ses actes et de ses paroles. Il ne peut entrer dans notre dessein de reprendre l'exposé de leurs pensées. Nous nous bornons aux controverses du moment.

Nils Alstrup Dahl, professeur à Oslo, est intervenu avec une autorité incontestée dans deux études que nous ne pouvons dissocier. Elles ont été publiées dans deux revues dont l'autorité est grande : *Kerygma und Dogma* et *Theologische Rundschau*. Dans cette dernière, qui offre un long compte rendu de la *Théologie du Nouveau Testament* de Bultmann, Dahl déclare : « Je ne puis considérer l'exposé de Bultmann comme *la* (c'est lui qui souligne) théologie de notre génération (2). » Or, ce qui déplaît à Dahl, c'est que Bultmann a mêlé ses idées, son interprétation, son système à la pensée des écrivains sacrés. Aussi, dans l'article de 1955, le savant d'Oslo entreprend-il une critique *ex professo* des positions bultmanniennes touchant l'historicité de Jésus. A bon droit, cette étude continue à jouir d'un profond crédit (3). Dahl retrace tout d'abord, à grands traits, l'histoire de l'historicité de Jésus. Il voit, dans la conférence de Kähler, mentionnée plus haut, un point d'aboutissement et de départ. De plus, il situe le problème dans le cadre de la critique littéraire, dominée par la Traditionsgeschichte (4). Abordant ensuite le problème de front, il propose d'opérer dans la tradition des faits et des paroles de Jésus une double coupe : une coupe transversale, qui montre le champ de l'activité de Jésus : la prédication du royaume, sa position en face de la loi, son attitude devant les autres groupes; et une coupe longitudinale qui tra-

(1) On connaît les œuvres des deux premiers. De Friedrich Büchsel, signalons sa *Theologie des Neuen Testaments. Geschichte des Wortes Gottes im Neuen Testament*, 2e édit., Gütersloh, 1937; J. Schniewind, *Zur Synoptiker-Exegese*, dans *Theol. Rundschau*, nouv. série, t. II, 1930, pp. 129-189, contient des pages qui vont au-delà d'une analyse critique d'ouvrages parus jusque-là. On y trouve les principes qui seront mis en œuvre dans les commentaires du même auteur sur *Marc* (1933, 6e édit. 1952) et *Matthieu* (1936, 6e édit. 1953) parus dans *Das Neue Testament Deutsch*. Voir spécialement la conclusion du commentaire sur *Marc*, pp. 209-210.

(2) *Die Theologie des Neuen Testaments*, p. 49.

(3) L'étude citée plus haut de F. Mussner prend son point de départ dans celle de Dahl, *art. cit.*, p. 227.

(4) Bien remarquer cette prise de position de Dahl, *art. cit.*, p. 115 : « Die Möglichkeit besteht durchaus, dass eine ältere Traditionsvariante sich in einer literarisch sekundären Quelle erhalten haben kann », et il renvoie à son étude : *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, dans *New Testament Studies*, t. I, 1955, pp. 17-32 et sa conclusion : « Allen Problemen und Schwierigkeiten zum Trotz ist die Erforschung des historischen Jesus eine legitime und nicht unfruchtbare geschichtswissenschaftliche Aufgabe. » *Art. cit.*, p. 122.

verse le temps de l'activité de Jésus. Elle aboutit à la Croix, comme à un sommet. Non seulement Jésus a prévu sa mort, mais il lui a attribué une valeur de substitution (1). C'était une condition nécessaire à la venue du Royaume de Dieu et à sa propre intronisation comme Fils de l'Homme. Certes, on ne peut atteindre le fait de la résurrection, mais partager la foi en celle-ci. La foi est une grâce qui nous est donnée par l'évangile. Sans être liée à l'histoire, la foi ne peut cependant se désintéresser de l'histoire. Une foi sans fait, sans une personne au centre du fait, est du docétisme. L'incarnation rend possible la recherche historique. Jésus fut un vrai homme, un individu bien déterminé, vivant dans un temps et dans un milieu historiquement bien connus. Déshistoriciser Jésus, c'est aller contre la volonté des témoins. Ceux-ci ont voulu faire de l'histoire. Comment proclamer la faillite de l'œuvre de Jésus pour faire ressortir la nécessité de celle des apôtres? Il faut donc accepter que dans la tradition évangélique, tout ce qui ne provient pas du judaïsme, ou nettement de la communauté chrétienne naissante, doit être reporté à Jésus. Son histoire est préexistante à celle de l'Église. Celle-ci en a la conscience et elle se juge liée aux faits en unissant la légitimité de sa prédication à l'histoire de ses origines. Un exposé clair, une pensée systématique, une connaissance profonde des problèmes font de cette publication une des principales manifestations antibultmanniennes de ces derniers temps (2).

A l'exègète d'Oslo s'est joint un théologien, Hermann Diem, professeur à Tubingue. Son opposition à Bultmann trouve son origine dans une adhésion à la théologie de K. Barth. Il reproche au professeur de Marbourg sa double définition de l'histoire. Il ne peut y avoir qu'une seule question : qu'est-ce que Jésus-Christ a annoncé sur lui-même? C'est une erreur de séparer le point de vue théologique du point de vue historique. Le Jésus de la foi est celui de l'histoire. C'est même la foi qui absorbe et est le fondement de toute l'histoire (3).

(1) *Art. cit.*, p. 122, il admet « dass Jesus nicht nur seinen Tod voraussah, sondern ihm auch eine stellvertretende Bedeutung zuschrieb, und in ihm eine notwendige Voraussetzung für das Kommen des Gottesreiches und seine eigene Inthronisation als Menschensohn sah. »

(2) P. Biehl, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, dans *Theologische Rundschau*, t. XXIV, 1956-57, p. 68, a critiqué l'étude de Dahl parce que celui-ci a voulu faire dépendre la prédication de l'Église de la souveraine indépendance de Jésus en face de sa fondation et aussi des paroles mêmes de Jésus. On tiendra compte que Biehl critique Dahl en s'appuyant sur Bultmann.

(3) *Der irdische Jesus*, pp. 16-17 : « Daraus ergibt sich, dass die Glaubensentscheidung nicht an einem Kerygma fällt, dessen geschichtlicher Initiator auch zum Mythus werden könnte. Sie fällt vielmehr an der Stellung zu dem irdischen Jesus als *Person*. Hier kann keine Rede nicht mehr sein von jener Reduzierung auf das *Dass* der Begegnung, sondern alles kommt darauf an, *wer* uns hier begegnet. Dabei ist die Person vom Werk nicht zu trennen, sondern der Weg über das verkündigte Heils*gut* zu dem Heils*bringer*. An dem,

Les études de Dahl et de Diem peuvent être considérées comme des préliminaires à deux ouvrages importants, qui méritent de retenir notre attention : ceux de Walter Grundmann et de Ethelbert Stauffer. Le livre du premier (1) nous vient de l'autre côté du rideau de fer. C'est un imposant volume, fruit d'une longue méditation. En gros, Grundmann accepte le point de vue conservateur. Admettons, dit-il en substance, que nous n'atteignons au bout de notre travail critique que la foi de la communauté primitive. Il nous est permis d'analyser son contenu. Le point essentiel en est la résurrection de Jésus. Et la foi en la résurrection constate la toute-puissance du Jésus historique à la façon dont elle s'exprime dans ses faits et ses paroles. La foi donne l'occasion de rassembler les faits de cette toute-puissance et de rapporter les paroles qui encadrent l'action. Le vrai point de vue est celui-ci : le Jésus céleste parle et agit comme le Jésus terrestre parlait et agissait. Et voilà pourquoi les actes et les paroles de Jésus n'ont pas seulement de sens et de valeur pour ceux qui ont vu et entendu mais pour tous ceux qui croient. Jésus leur redit les mêmes paroles; il faut donc les rapporter. La tradition remonte aux apôtres : ils sont les témoins de l'histoire de Jésus et les disciples de sa prédication. Ils racontent ce qu'ils ont vu; ils enseignent ce qu'ils ont entendu (*Matt.*, XXVIII, 19). Son message doit être accepté sans exclure la présence des paroles prophétiques chrétiennes, des influences hellénistiques touchant l'arétalogie, ou des motifs judéo-chrétiens (2). Tout cela ne signifie pas que les textes doivent être interprétés *sicut sonant*. La *Formgeschichte* a obtenu des résultats qui ne sont pas négligeables. C'est ainsi que « les évangiles de l'enfance sont des assertions théologico-christologiques, mais non des récits historiques ».

was er *tut*, wird erkannt, wer er *ist*. » Cette position me semble juste dans sa partie négative contre Bultmann, mais trop réduite pour offrir une base à l'ensemble du problème.

(1) Voir le titre du livre, p. 481, n. 2. Grundmann avait publié plusieurs études de détail dont *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig, 1940; *Sohn Gottes. Ein Diskussionsbeitrag*, dans *Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch.*, t. XLVII, 1956, pp. 113-139; *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde*, dans *Zeitschr. f. d. neutestament. Wissenschaft*, t. XXXVIII, 1939, pp. 45-73, et d'importants articles dans le *Theologisches Wörterbuch*.

(2) Grundmann expose ses principes dans son Introduction et spécialement dans l'analyse de ce qu'il nomme « Die überliefernde Gemeinde ». Sa conclusion mérite d'être soulignée : « Der Gesamtüberblick über die Gemeinde und ihr Verhältnis zur Überlieferung erweckt den Eindruck, dass die Überlieferung auf sehr guter Grundlage aufbaut. » *Die Geschichte Jesu Christi*, p. 23. Cette position rappelle celle de Joachim Jeremias, dont l'autorité est grande, et qui mériterait plus qu'une mention dans cette note. Il passe pour le représentant le plus qualifié de l'école qui ne renonce plus à trouver dans les Synoptiques les *ipsissima verba Christi*. Voir surtout : *Die Abendmahlsworte Jesu*, 2e édit., Goettingue, 1949; Id., *Die Gleichnisse Jesu*, 2e édit., Goettingue, 1952; Id., *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, dans *Synoptische Studien A. Wikenhauser*, Munich, 1953, pp. 86-93; Id., *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz Arndt-Universitä Greifswald, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, t. VI, 1956-57, pp. 165-170.

Les deux petits volumes de Stauffer ne manqueront pas de faire sensation. Le professeur Schnackenburg caractérise justement le *Jesus* en disant que c'est plutôt un essai (1). Toujours très personnel, l'auteur part d'une appréciation nouvelle des sources. Il reconstitue le milieu du christianisme naissant à la lumière de sources juives que l'on dédaigne ordinairement. Il y joint des témoins indirects, venus du paganisme, auteurs des écrits polémiques antichrétiens. Enfin, Stauffer touche au paradoxe, lorsqu'il attribue à l'évangile de Jean une valeur historique plus grande qu'aux synoptiques. L'auteur aime les mots à effet, les présentations tendues, les opinions déroutantes. Son livre offre plus qu'une histoire de Jésus. Il trace le drame d'un homme qui joue sa vie contre son peuple. Les démêlés avec les Juifs mènent le Messie à un double procès, illustration d'une tragédie que les textes rabbiniques aident à corser. C'est du haut de la croix que la définition de Jésus tombera sur le monde. Le sommet des théophanies divines s'exprime dans le « Je suis » célèbre. Stauffer part de cette formule pour écrire un chapitre où il fait passer tout le lyrisme de sa foi plus que les résultats de sa science : « Je le suis, signifie : où je suis, là est Dieu, là Dieu vit, parle, appelle, questionne, agit, décide, aime, choisit, pardonne, rejette, endurcit, souffre, meurt. On ne peut ni dire, ni penser quelque chose de plus audacieux (2). » Dans ces pages, la fougue de l'auteur étouffe la critique. On y saisit la beauté et la faiblesse d'un livre qui ne prétend pas retracer l'histoire de Jésus mais partir de l'historicité pour déboucher sur la théologie et même sur la littérature. La science de l'auteur est indéniable. Il a créé un genre qui ne convient qu'à lui.

Déjà des réactions en sens divers se dessinent. Signalons celle de Hans-Werner Bartsch qui voit dans le livre de Stauffer un « anachronisme ». La contribution de Bartsch lui-même se situe dans la ligne antibultmannienne du meilleur aloi (3).

On ne trouvera généralement pas chez les auteurs anglais d'aperçus bien nouveaux. Vincent Taylor posait en 1941 la question : Est-il possible d'écrire une Vie de Jésus (4) ? La réponse n'a pas varié en 1952 dans son beau commentaire sur saint Marc (5). Il rejette tout scepticisme et invite

(1) *Le* titre des ouvrages, voir plus haut, p. 481, n. 4. R. Schnackenburg, recension dans *Biblische Zeitschrift*, nouv. série, t. I, 1957, p. 313.

(2) *Jesus. Gestalt und Geschichte*, pp. 130-146.

(3) H. W. Bartsch, *Neuansatz der Leben-Jesu-Forschung*, dans *Kirche in der Zeit*, t. XII, 1957, pp. 244-247.

(4) V. Taylor, *Is it Possible to Write a Life of Christ?* dans *The Expository Times*, t. LIII, 1941-42, pp. 60-66.

(5) V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, Londres, 1952, pp. 130-149. Voici la conclusion, pp. 148-149 : « Whether we judge his work by a consideration of the various

les exégètes à travailler avec confiance à l'histoire de Jésus. T. W. Manson se posant la même question, en 1942, y répond presque dans les mêmes termes (1). En 1956, le grand scholar reprend l'examen des recherches récentes sur la Vie de Jésus et signale que deux questions agitent l'exégèse contemporaine : la « realised eschatology » et le problème de Jésus historique. Nous n'y échapperons pas, proclame-t-il, faisant allusion à Bultmann. Nous ne devons d'ailleurs pas en avoir peur. Le ministère de Jésus fait partie de l'histoire; il est parfaitement en place dans l'histoire religieuse du temps, dans les espoirs et les craintes, dans les convictions passionnées et les besoins rongeurs des contemporains de Jésus (2).

Les Anglais ne sympathisent guère, en général, avec les spéculations existentialistes de Bultmann. Hunter, dont les ouvrages d'introduction sont fort répandus et jouissent d'une réelle autorité, écrit que dans son pays les témoins ne sont pas traités en accusés, et ailleurs, que le scepticisme de Bultmann est varié et passager : « il ne doit pas être pris au sérieux » (3). Cependant, plusieurs auteurs s'intéressent aux ouvrages du professeur de Marbourg.

Jean Henderson leur a consacré une étude pour les réfuter (4). Geraint Vaughan Jones a longuement exposé le système dans un important volume qui se termine par une condamnation (5). Toutefois, dès 1925, A.E. J. Rawlinson avait publié un commentaire de Marc où l'influence de l'exégèse allemande se faisait nettement sentir (6). R. H. Lightfoot en Angleterre et Frederick C. Grant en Amérique se sont faits les interprètes sympathisants de la Formgeschichte (7). On rapprochera d'eux Philip Carrington

influences which affected it, those of defence, worship, teaching, and doctrine, or whether we consider its objective character, we reach the same conclusion that here is a writing of first rate historical importance. »

(1) T. W. Manson, *Is it Possible to Write a Life of Christ?* dans *The Expository Times*, t. LIII, 1941-42, pp. 248-251.

(2) T. W. Manson, *The Life of Jesus. Some Tendencies in Present Day Research*, dans *The Background of the N. T. and its Eschatology*, Cambridge, 1956, pp. 211-221. A la page 221 : « There is no escape from the historical inquiry. And there is no need to be despondent about its prospects. We may venture to hope that as it progresses, we shall find that the Ministry of Jesus is a piece of real history in the sense that it is fully relevant to the historical situation of its own time, to the hopes and fears, the passionate convictions gnawing needs of our Lord's own contemporaries. »

(3) « In this country it is a principle of justice that a man is innocent until proved guilty. » A. M. Hunter, *Introducing New Testament Theology*, Londres, 1957, p. 11. Du même, *Interpreting the New Testament*, 1900-1950, Londres, 1951, pp. 34-60.

(4) Ian Henderson, *Myth in the New Testament*, Londres, 1952.

(5) G. Vaughan Jones, *Christology and Myth in the New Testament*, Londres, 1956, où l'on trouvera, pp. 14-16, la bibliographie des études anglaises sur le sujet.

(6) A. E. J. Rawlinson, *St. Mark*, dans *Westminster Commentaries*, 4e édit., Londres, 1936.

(7) R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, Londres, 1935; F. C. Grant, *The Earliest Gospel*, Nashville, 1943.

et A. Farrer (1). J. N. Sanders a publié en 1950 un ouvrage sur les fondements de la foi chrétienne, étude sur l'enseignement du Nouveau Testament à la lumière de la critique historique (2), où le recours à la Formgeschichte va de pair avec la volonté de maintenir un solide donné historique. On estimera bien vague son critère pour discerner ce qui, dans la Bible, est à retenir comme historique et ce qui peut être délaissé. « Il n'y a, écrit-il, qu'un critère pour distinguer ce qui, à l'intérieur de la révélation biblique, est nécessaire au salut de ce qui ne l'est pas, et c'est la concordance, « the congruity », de toute partie particulière avec le message de la Bible pris comme un tout — avec l'impression totale qu'il fait sur nous par la révélation de Dieu qu'il contient » (3). Sanders se rend compte lui-même combien son critère est subjectif. Sa volonté de maintenir une base historique va de pair avec une bonne information et son essai est mené avec beaucoup d'honnêteté. Notons encore que Lightfoot, qui avait penché dans ses premiers ouvrages vers une acceptation de vues assez dissolvantes de Lohmeyer, s'en est notablement éloigné dans son ouvrage sur *Le message évangélique de saint Marc* (4), et Farrer, qui s'était perdu dans le symbolisme des nombres, revient aussi à des idées plus conservatrices dans ses dernières productions (5). L'expression d'un scepticisme aussi radical que celui des auteurs allemands se rencontre chez un auteur américain W. E. Bundy, dont on doit souligner d'autre part la vaste érudition (6). Chez les conservateurs, il existe une tendance à examiner de très près et avec netteté l'historicité des assertions évangéliques. Cette attitude caractérise les deux volumes de Wilfred L. Knox sur les sources des évangiles synoptiques (7), et le petit ouvrage de James M. Robinson sur le problème de l'historicité de Marc (8), livres sur lesquels nous aurons à revenir. Le

(1) Ph. Carrington, *The Primitive Christian Calendar. A Study in the Making of the Marcan Gospel*, Cambridge, 1952; A. Farrer, *St. Matthew and St. Mark*, Londres, 1954.

(2) J. N. Sanders, *The Foundations of the Christian Faith. A Study of the Teaching of the New Testament in the Light of Historical Criticism*, Londres, 1950.

(3) *Op. cit.*, p. 189.

(4) *The Gospel Message of St. Mark*, Londres, 1950. Sur Lightfoot, voir l'étude de D. E. Nineham, *Studies in the Gospels. Essays in memory of R. H. Lightfoot*, Oxford, 1955, pp. vi-xvi, et sur Lohmeyer, E. Esking, *Glaube und Geschichte in der theologischen Exegese Ernst Lohmeyers. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neutestamentlichen Interpretation*, dans *Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis*, t. XVII. Kopenhagen-Lund, 1951.

(5) A. Farrer, *Loaves and Thousands*, dans *Journ of Theol. Studies*, nouv. série, t. VI, 1953, pp. 1-14; Id., *St. Matthew and St. Mark*, Londres, 1954.

(6) W. E. Bundy, *Jesus and the First Three Gospels. An Introduction to the Synoptic Tradition*, Cambridge (Mass.), 1955.

(7) W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, t. I. *St. Mark*, Cambridge, 1953; t. II. *St. Luke and St. Matthew*, Cambridge, 1957.

(8) J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, dans *Studies in Biblical Theology*, 21, Londres, 1957; Id., *The Historical Jesus and the Church's Kerygma*, dans *Rel. Life*, t. XXVI, 1957, pp. 40-49.

développement du point de vue anglais le plus répandu nous semble se trouver dans H. E. W. Turner, tout à fait conservateur (1).

Les Scandinaves — nous avons déjà cité Dahl — sont plus sensibles à l'influence allemande. Toutefois, c'est de chez eux que sont venues les réactions les plus valables contre le pessimisme des existentialistes. Le livre de E. Percy sur le message de Jésus, recherche de critique et d'exégèse, paru en 1953, constitue un dialogue avec Bultmann (2). Non moins important mais moins directement polémique nous paraît le bel ouvrage de Erik Sjöberg sur *Le Fils de l'homme caché dans les évangiles* (3). Lui aussi rejette avec vigueur, au nom de la foi et de l'histoire, les constructions bultmanniennes. Enfin, voici que Harald Riesenfeld publie une conférence-programme prononcée comme leçon d'introduction au Congrès du Nouveau Testament à Oxford, en 1957, sur la tradition évangélique et ses débuts, étude sur les limites de la « Formgeschichte ». Nous aurons à revenir sur les thèses du savant recteur d'Uppsala (4).

Résumant la situation actuelle du problème de Jésus, nous empruntons à M. Oscar Cullmann une première assertion : « Le fondement de toute christologie est la vie de Jésus. » (5) D'autre part, H. Braun, déjà cité, termine un ouvrage important par ces mots : « On peut analyser et comparer les diverses couches de la tradition touchant Jésus et les sectes du judaïsme. La figure de Jésus ne sera éloquente qu'à celui qui est déterminé à l'intérieur de lui-même, qui a déjà pris une décision préliminaire : obéissance, échec, réserve. C'est à partir de là que le spectateur reconnaît dans la tradition touchant Jésus une révélation; mais alors, il cesse de n'être qu'un spectateur. » (6) Si l'on compare les courants en présence, on constate que le mouvement conservateur protestant, auquel il faut joindre l'unanimité du groupe catholique, constitue une masse à côté de laquelle les sceptiques, quels que soient leur qualité et leur nombre, font nette-

(1) H. E. W. Turner, *Jesus Master and Lord. A Study in the Historical Truth of the Gospels.* Londres, 1953. Je n'ai pu consulter V. Taylor, *The Person of Christ in the New Testament Teaching*, Londres, 1957.

(2) E. Percy, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung*, dans *Lunds Universitets Årsskrift*, N. F. Adv. 1; t. XLIX, n. 5, Lund, 1953.

(3) E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, dans *Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis*, LIII, Lund, 1955.

(4) H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of « Formgeschichte »*, Londres, 1957. On saisira l'importance de cette étude-programme à la lumière de deux faits : au Congrès sur « The Four Gospels » en 1957, à Oxford, c'est le Recteur d'Uppsala qui fut appelé à donner la conférence d'introduction, et deuxièmement, sans attendre la publication des travaux, celle-ci a été immédiatement éditée en brochure.

(5) O. Cullmann, *Die Christologie*, p. 327.

(6) H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, dans *Beiträge zur historischen Theologie*, Tubingue, 1957, p. 136.

ment figure de minorité. *Non numerantur sed ponderantur.* Il est temps que nous passions à l'examen interne du problème lui-même.

III. — Critique et histoire.

Le rapide coup d'œil que nous venons de jeter sur les principaux travaux récents qui traitent de l'historicité de Jésus nous permet d'en dégager les différents aspects. Trop souvent ils s'entremêlent, et de leur confusion naît une image floue, comme si le sujet photographié avait bougé devant l'objectif. Nous nous excusons si nous sommes contraint à des redites et surtout au rappel de certains lieux communs. Dans une question aussi grave, il ne faut avancer que sur terrain sûr, celui des principes premiers et du bon sens. Nous diviserons ces remarques selon la matière des réflexions rencontrées : théologie, critique littéraire, histoire.

1° *Les questions théologiques.*

Il n'est pas douteux que la théologie catholique et la théologie protestante se rencontrent et s'affrontent sur l'historicité de Jésus. Il nous paraît utile de faire le point :

1. Les protestants croyants et les catholiques sont d'accord pour affirmer la possibilité d'une étude objective sans pour cela devoir renoncer à leur foi. S'il faut une *tabula rasa* de la conscience pour écrire l'histoire, celle-ci n'est possible en aucun cas. L'incroyant reproche à celui qui croit de partir d'une adhésion de foi et d'être incapable de juger critiquement les assertions des témoins; le croyant reproche à celui qui ne l'est pas de ne pouvoir, sous l'influence d'une philosophie fermée au surnaturel, percevoir ou rendre l'image fidèle d'un monde sur lequel il n'a pas d'ouverture. Il faut bien constater que l'introduction dans la problématique du sujet de conceptions philosophiques ou théologiques étrangères au Nouveau Testament ne peut que nuire à la clarté et à la solidité des réponses apportées. Celui-là sera le plus près de la vérité qui mêlera le moins de spéculation à la critique historique (1).

En particulier, les croyants sont unanimes à rejeter trois présupposés

(1) Dans la recension de R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, (Collection « Théologie », n° 33), Paris, 1956, parue dans *RB.*, t. LXIV, 1957, le P. Benoit relève très justement, p. 454, combien la position de Bultmann est influencée par le rationalisme, la foi luthérienne et la philosophie existentialiste. Ces trois présuppositions ont forcé le savant à réduire la foi à « une décision existentielle dans un acte d'abandon total, acte sans cesse renouvelé, acte de dépouillement et dépouillé lui-même de toute garantie humaine pour ne s'appuyer que sur la Parole inexprimable, acte paradoxal mais par là même libérateur et sauveur ». Cette contamination de l'exégèse par des systèmes philosophico-théologiques est une marque de notre temps. On la rencontre chez d'autres que Bultmann : Barth, Lohmeyer sont des chefs d'écoles aux disciples nombreux.

qui constituent la ligne de démarcation entre eux et leurs collègues : 1) Toute assertion qui provient de la foi des premiers chrétiens ne peut constituer un témoignage historiquement valable; 2) toute assertion évangélique qui tend à prouver l'historicité des paroles et des faits doit être tenue pour suspecte; 3) moins un récit contient de surnaturel, plus il a de chance d'être ancien et authentique (1).

2. Le théologien catholique ne reconnaît pas la légitimité d'une abdication totale de la raison dans la position de l'acte de foi. La gratuité de celui-ci, dont se réclament non seulement Bultmann et Käsemann mais aussi Dahl et Diem, ne lui paraît pas sauvegarder la psychologie normale d'un acte qui est à la fois don de Dieu et libre activité de l'homme. Sans être au bout d'un raisonnement de philosophie ou d'une constatation d'histoire, la foi nous paraît supposer un jugement de crédibilité et de crédentité. Elle ne résiste pas à une négation philosophique ou historique. Nier la messianité de Jésus au nom de l'histoire et accepter sa divinité au nom de la foi nous paraît une gymnastique impossible (2). Étrange nous semblera toujours la position d'un Engelland (3), par exemple, qui, désespérant de trouver à la foi une base sûre dans l'histoire, se réfugie dans la certitude de foi d'un Jésus Seigneur toujours vivant, certitude coupée de tout présupposé historique. O. Michel a démontré l'erreur d'une telle position (4).

3. Il nous semble utile de préciser la liberté de l'exégète et du théologien catholiques.

La foi n'empêche nullement le croyant de faire œuvre d'historien. C'est par des méthodes relevant de l'histoire qu'il aborde les questions d'authenticité, de lieu, de date, de genre littéraire, de sources d'un livre sacré.

(1) H. W. Bartsch, *Neuansatz*, p. 245, met bien en relief ce défaut fondamental du livre de Bornkamm et par conséquent de toute l'école sceptique. Après avoir protesté contre l'émiettement de l'histoire de la Passion, que Bornkamm, contre Dibelius lui-même, propose, Bartsch a fait remarquer que, dans ces récits, nous trouvons, plus qu'ailleurs, une expression de la foi de la communauté. Bornkamm l'admet aussi (p. 143), mais en conclut que, puisqu'il y a foi, il y a renoncement à toute valeur historique. Pas du tout, dit Bartsch, avec raison. L'intérêt de la foi et l'intérêt historique ne sont pas nécessairement contradictoires. Dans le récit de Marc, nous trouvons le souci de l'histoire et de l'apologétique lié au renvoi à des témoins oculaires (cf. xiv, 51; Simon de Cyrène, père d'Alexandre et de Rufus : xv, 21). Et ce n'est pas effet du hasard, mais recherche volontaire.

(2) Voir les remarques pertinentes de L. Malevez, *Le Message chrétien et le mythe La Théologie de Rudolf Bultmann*, Paris, 1954, surtout au chapitre v : Le Jugement de la tradition. Sur l'acte de foi, nous renvoyons à R. Aubert, *Le Problème de l'acte de foi, données traditionnelles et résultats des controverses récentes, Diss. ad gradum magistri in Fac. Theol. Univ. Cathol. Loo.*, ser. II, t. XXXVI, 2e édit., Louvain, 1950.

(3) H. Engelland, *Gewissheit um Jesus von Nazareth*, dans *Theolog. Literaturzeitung* t. LXXIX, 1954, col. 65-74.

(4) O. Michel, *Der « historische » Jesus und das theologische Gewissensproblem*, dans *Evangelische Theologie*, t. XV, 1955, pp. 349-363.

La foi entre théoriquement en jeu pour dépasser ces premières questions. Elle admet que le collège apostolique et la communauté furent guidés par l'Esprit de Dieu, que les écrits sont sacrés et inspirés par le même Esprit, que Dieu et l'auteur humain ont collaboré à la facture des écrits. Mais collaboration ne signifie ni dictée, ni révélation directe. A l'auteur humain est laissé le jeu normal de sa psychologie personnelle. Dès lors, l'acceptation du caractère sacré des écrits n'empêche nullement la recherche des procédés littéraires et des formes d'expression d'un événement. Le degré de vérité d'une assertion biblique dépend, d'une part de la capacité de l'auteur à recouvrir un fait, une réalité, une doctrine par des mots adaptés, et d'autre part de sa volonté d'enseigner la vérité même, c'est-à-dire, la correspondance entre son assertion et la chose dans ses paroles (1).

Le théologien catholique peut donc accepter dans les synoptiques l'enseignement des différentes couches de la tradition et leur attribuer une valeur historique propre; il peut aussi admettre la nécessité d'un travail de démythisation, si l'on entend par là, par exemple, la réduction du système cosmique courant chez les anciens à nos connaissances modernes, ou la symbolique dans l'eschatologie (2). D'autre part, c'est en vertu de la foi qu'il retiendra pour vrais des faits et des paroles qui, par leur nature ou par les circonstances qui les entourent, échappent aux lois de la constatation historique : naissance virginale, tentations de Jésus, Transfiguration, Gethsémani.

Dans un article qui ressemble à un examen de conscience, Rudolf Bultmann pose la question : « Est-il possible de faire de l'exégèse sans présupposition » (3)? Il répond : « Sans préjugé, oui; sans présupposition, non. »

(1) Il est difficile de renvoyer à un traité tout à fait satisfaisant sur l'Inspiration. Aux données du Magistère ordinaire et extraordinaire, les auteurs joignent une spéculation sur l'inspiration prophétique, la révélation en général, l'analogie de l'instrumentalité, le sens plénier, etc. Loin d'avoir clarifié la question, les études récentes l'ont passablement embrouillée. Cependant, l'unanimité des théologiens et exégètes catholiques semble faite pour accepter que la vérité d'une assertion doit être jugée au départ dans la volonté d'enseigner de l'auteur. La première tâche de l'exégète, qui fait en même temps de la théologie, est de déterminer cette volonté. L'intentionalité matérielle ne peut suffire à l'éclairer. Les auteurs sacrés peuvent dire que le soleil tourne autour de la terre sans que l'Écriture enseigne cette erreur. Il faut donc que l'auteur soit capable de porter un jugement, et deuxièmement qu'il le porte de fait. Si l'auteur reprend des formules déjà stylisées par la tradition littéraire où il est impossible de discerner le contenu réel de l'affirmation, il n'y a point d'enseignement au moins direct. En tout cas, la volonté de l'auteur doit se juger à posteriori, en se basant sur l'écrit lui-même, son genre littéraire, ses procédés de composition, l'originalité des assertions, la valeur des mots, les formules d'assertion. Nous trouvons ici la justification d'un travail critique chez les auteurs croyant à l'inspiration de l'Écriture.

(2) Voir B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1956, pp. 278-280.

(3) R. Bultmann, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* dans *Theol. Zeitschr.*, t. XIII, 1957, pp. 409-415; p. 414, l'affirmation essentielle : « Die Geschichte zu verstehen, ist nur dem möglich, der ihr nicht als ein neutraler, unbeteiligter Zuschauer gegenübersteht,

Le savant professeur de Marbourg ne peut concevoir que l'on puisse demander à nos textes une vérité qui échapperait aux limitations du temps où ils furent écrits. Il considère que nos mentalités sont absolument fermées à l'objectivité du message et qu'on ne peut sauver la valeur du kérygme que par un recours à des positions philosophiques sur la nature de l'histoire et de notre engagement.

Or, il apparaît de plus en plus que borner la mission de la théologie à reproduire le kérygme apostolique, c'est mutiler le kérygme lui-même. W. Michaelis a raison d'écrire : « La foi ne vit pas de la négation de la négation — *von der Verneinung der Verneinung* — du scepticisme historique (1). Les présuppositions méthodologiques d'interprétation apparaîtront donc à beaucoup comme des préjugés. L'allégorie théologique des Pères s'est muée en allégorie philosophique existentialiste (2).

2° *La critique littéraire.*

Critique littéraire et historicité des faits sont intimement liées. La critique littéraire distingue aujourd'hui la Formgeschichte et la Traditionsgeschichte d'une part, et la Redaktionsgeschichte d'autre part. Ces deux mouvements d'un même pendule déterminent des prises de position quant à l'historicité elle-même. Nous allons essayer de le montrer.

1. La *Formgeschichte* et la *Traditionsgeschichte* (3). La première étudie les différents genres, les moules divers dans lesquels ont été coulés les

sonder selbst in der Geschichte steht und an der Verantwortung für sie teilnimmt. » C'est ce que Bultmann entend par « Existentielle Begegnung ».

(1) W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament. Die Entstehung, Sammlung und Ueberlieferung der Schriften des Neuen Testaments*, 2e édit., Berne, 1954, p. 5, répondant à une affirmation de H. Braun, dans la *Theol. Literaturzeit.*, t. LXXVII, col. 217. Même idée dans P. Feine-J. Behm, *Einleitung in das Neue Testament*, 10e édit., Heidelberg, 1954, p. 23.

(2) Ceci est bien mis en lumière par P. Benoit, *Réflexions sur la « Formgeschichtliche Methode »*, dans *RB*, t. XLIII, 1946, pp. 506-510.

(3) Ordinairement, on ne distingue pas entre Formgeschichte et Traditionsgeschichte, le premier vocable étant plus répandu. Nous croyons inutile de reproduire la bibliographie sur la Formgeschichte. On la trouvera jusqu'à 1946 dans l'article cité du P. Benoit. Voir aussi F.-M. Braun, art. *Formgeschichte* (École de la) dans *SDB.*, t. III, col. 312-317. Des suppléments à cette bibliographie se trouvent dans L. Vaganay, *Le Problème synoptique* p. xvii-xviii; X. Léon-Dufour, *Autour de la question synoptique*, dans *Rech. Sc. Relig.*, t. XLII, 1954, pp. 549-584. Un exposé méthodique des principes de l'école a été fait du côté catholique par F.-M. Braun, P. Benoit, dans les articles cités, de même que par J. Heuschen, *La formation des Évangiles*, pp. 11-12. Mais nous renvoyons spécialement à A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1953, pp. 182-199, et à E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, dans les *Neutestamentl. Abhandl.*, XVIII, 2-3, Munster-en-Westph., 1940.

Du côté protestant, exposé par E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung im Kritik*, Giessen, 1924; L. Koehler, *Das formgeschichtliche Problem des N. T.*,

paroles et les récits des faits de Jésus ou touchant Jésus. La seconde détermine les différents « Sitz im Leben » des traditions ainsi diversifiées. Le but de la Formgeschichte n'est pas de reconstituer une histoire de la formation des évangiles qui se suffirait à elle-même, mais elle vise à distinguer et à situer les strates de pensées, de traditions, de vie, dont témoignent nos évangiles actuels; elle distingue donc Jésus et ses auditeurs, la tradition orale, l'Église à ses débuts. Dibelius et Bultmann, les premiers codificateurs de la méthode, ont établi des classifications différentes auxquelles ils attribuent un coefficient propre d'authenticité et de vérité historique. Quoique leurs idées soient connues, elles sont encore tellement à la base des études actuelles que nous devons les rappeler brièvement (1).

Distinguant *logia* et faits, Dibelius classe parmi les premiers : 1) les maximes de sagesse; 2) les paroles eschatologiques et apocalyptiques; 3) les normes législatives et disciplinaires. Bultmann y ajoute : 4) les déclarations personnelles de Jésus *(Ich Worte)*, et tous deux continuent par : 5) les paraboles et les allégories; 6) les apophtegmes, paroles intervenant dans un contexte narratif mais ne faisant qu'un avec la narration des faits. Quant aux faits, Dibelius introduisait une différence entre : 1) les paradigmes, courtes histoires ancrées dans la prédication; 2) « Novellen », histoires plus longues tendant à glorifier le héros; 3) les légendes au sens de « legenda sanctorum », récits sur la vie, l'activité et la mort du personnage; elles sont étiologiques, légitiment des usages cultuels ou des normes de la vie communautaire ou personnelle, visant la vie et la mort du saint; 4) l'histoire de la passion; 5) le mythe du Christ : *a*) au baptême, le mythe de l'adoption; *b*) à la tentation, le mythe de la victoire sur les démons; *c*) à la transfiguration, le mythe de la glorification. Bultmann

Tubingue, 1927; J. Schniewind, *Synoptikerexegese und formgeschichtliche Forschung*, dans *Theol. Rundschau*, nouv. série, t. II, 1930, pp. 161-189; F. Buechsel, *Die Hauptfragen des Synoptikerkritik*, dans *Beitr. z. Förderung christl. Theol.*, t. XL, fasc. 6, Gütersloh, 1939, qui expriment des réserves; en faveur : R. Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, Goettingue, 1937. Parmi les Anglais et les Américains, expriment de nettes réserves : V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londres, 1933; E. B. Redlich, *Form-Criticism: its Value and Limitations*, Chicago, 1939; L. J. McGinley, *The Principles of the Synoptic Criticism*, dans *Theol. Stud.*, t. II, 1941, pp. 451-480, et *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, Woodstock, 1944; tandis que l'on peut compter parmi les partisans : B. S. Easton, *The Gospel before the Gospels*, New-York, 1928; R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, Londres, 1934; C. H. Dodd, *History in the Gospels*, Londres, 1938; F. C. Grant, *The Earliest Gospel*, New-York, 1943. Toutefois, il est à noter que rares sont en dehors de l'Allemagne les auteurs qui suivent les coryphées de l'école dans leur scepticisme historique. Ils se déclarent en faveur de la méthode littéraire mais rejettent les positions critiques touchant les origines du christianisme.

(1) M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1re édit., Tubingue, 1919; 2e édit., 1933; Id., *Zur Formgeschichte der Evangelien*, dans *Theol. Rundschau*, nouv.sér., t. I, 1921, pp. 185-216; Id., *Die Botschaft von Jesus Christus. Die alte Ueberlieferung der Gemeinde in Geschichten, Sprüchen und Reden, wiederhergestellt und verdeutscht*, Tubingue, 1935; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Goettingue, 1921; 2e édit., 1931; 3e édit., 1957.

simplifie la division des faits et ne retient que deux classes : histoires merveilleuses et narrations historiques ou légendes (1).

Aussi bien Dibelius que Bultmann lient leurs dissections à une théorie sur l'histoire. Pour le premier, le passage d'un fait ou d'une parole à sa réception dans une forme mentionnée se fait par la prédication dont toute la tradition synoptique est un reflet. « Im Anfang war die Predigt (2). » Comme l'a noté tout de suite Bultmann, une thèse aussi générale est exagérée. « Qu'à l'origine de toute production spirituelle du christianisme on retrouve la prédication, que ce soit elle qui a créé la tradition, je considère cela comme une forte exagération, qui fait tort à l'intelligence de nombreux morceaux de la tradition, ainsi que cela apparaît dans les dialogues d'écoles et de disputes. L'apologétique, la polémique ainsi que l'édification de la communauté et la discipline entrent aussi en ligne de compte. Il faut y ajouter le travail littéraire. » (3) Récemment, Krister Stendahl reprenait cette critique à son compte et notait : « Quand nous considérons cette thèse de plus près, il est en tout cas frappant combien son point de vue est vague et combien peu du matériel composant nos évangiles peut être rattaché à la prédication dont on parle tant (4). » Stendahl remarque aussi combien le mot allemand *Predigt* est vague : il peut vouloir dire sermon et prédication, et Dibelius l'emploie dans un sens plus large encore. Est *Predigt* tout ce qui dans l'Église propage le message (5). Enfin, si les matériaux de la tradition évangélique dépendent uniquement de la prédication, comment se fait-il qu'ils soient d'une part arrivés à nous ayant conservé une individualité reconnaissable, et que, d'autre part, ils ne portent aucune marque claire de leur origine homilétique ou oratoire? Si Bultmann rejette la prédication comme étant l'origine des traditions, il propose, lui, de s'en tenir au *kérygme* de l'Église primitive.

Dibelius et Bultmann ont lié à leurs divisions littéraires un jugement de valeur. Leur scepticisme est à peu près égal. En gros, l'ordre de leurs

(1) La distinction entre Dibelius et Bultmann est plus dans la forme que dans le fond. Dibelius a présenté la méthode dans son ensemble avec une clarté relative, tandis que Bultmann beaucoup plus analytique et aussi beaucoup plus obscur s'attache à des analyses de détails qui sont souvent riches de sens.

(2) M. Dibelius, *Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums*, dans *Festgabe Baudissin, Beitr. z. Z.A.T.W*, t. XXXIII, Giessen, 1918, p. 146.

(3) R. Bultmann, *Die Geschichte*, p. 64 : « Dass am Anfang aller geistigen Produktion des Urchristentums die Predigt steht, dass sie es war, die die Tradition schuf, halte ich für eine starke Uebertreibung, die das Verständnis zahlreicher Traditionsstücke gefährdet, wie es sich bei den Schul- und Streitgesprächen zeigte. Apologetik und Polemik wie Gemeindebildung und Disziplin sind ebenso in Rechnung zu setzen und daneben schriftgelehrte Arbeit. »

(4) K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, p. 13.

(5) K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, pp. 13-19.

divisions dans les discours et dans les faits correspond, à leurs yeux, à un ordre décroissant d'historicité. Stendahl le remarque : quand Dibelius établit ses distinctions, il semble bien ne pas tenir compte de la critique littéraire uniquement, mais il y inclut un jugement de valeur (1).

Toutefois, le péché d'origine de la Formgeschichte n'a pas empêché de nombreux auteurs croyants d'adhérer à la méthode littéraire. « Rien ne nous empêche, écrit Mgr Cerfaux, d'emboîter le pas, pourvu que l'on accorde que les dits réels, les faits réels se modèlent assez normalement, et sans se dénaturer, dans des formes littéraires déjà constituées. Un « fait divers » de journal est aussi une forme littéraire et obéit à des lois : les correspondants locaux, voulant raconter un incendie, tombent dans les lieux communs. Est-ce à dire qu'il n'y aura plus jamais d'incendie? Qu'on nous pardonne cette réfutation simpliste. Simpliste, elle ne l'est ni plus ni moins que le paralogisme fondamental de l'école qui s'est intitulée « la méthode de l'histoire des formes littéraires », et qui nie en principe la vérité objective de tout récit dont la « forme » préexiste » (2).

Tous n'ont pas la largeur de vue de Mgr Cerfaux. L'introduction protestante de McNeil-Williams se montre très sceptique sur les travaux de la Formgeschichte (3). Wilfredl Knox la combat lui aussi

(1) K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, p. 151.

(2) L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, 2e édit., Paris, 1956, p. 35.

(3) L'attitude de Neil reflète celle d'une grande partie des exégètes anglo-saxons. A l'exception de Dodd, qui s'est montré plus accueillant, les grands noms de l'exégèse anglo-saxonne ne sont pas tendres pour les tenants de la Formgeschichte : F. C. Burkitt (*The Earliest Sources for the Life of Jesus*, 2e édit., 1922), Taylor, dans les ouvrages déjà cités, T. W. Manson, article cité, p. 496 n. 1, et dans *The Life of Jesus. Some Tendencies in Present Day Research*, dans *The Background of the N. T.*, pp. 211-221. Je résume le jugement que porte le dernier sur la Formgeschichte. 1. La division en petites unités est intéressante mais « not epoch-making ». Un paragraphe de Marc ne vaut pas un penny de plus ou de moins comme valeur historique parce qu'on le nomme « apophtegme » ou « pronouncement story », ou « paradigme ». 2. La Formgeschichte n'est pas que cela : *a*) Elle nie l'historité des cadres. La première génération ne s'y est pas intéressée. Marc a satisfait la curiosité de la seconde génération en les créant. Pourquoi la seconde génération a-t-elle eu des curiosités que l'on dénie à la première? Pourquoi se souvient-on des détails et pas de la ligne générale? *b*) La Formgeschichte fait dépendre l'existence des traditions des besoins de la communauté. Pourquoi l'amour du héros n'aurait-il pas maintenu le souvenir? Au lieu de chercher un Sitz im Leben dans la communauté, pourquoi ne pas le demander à la vie même de Jésus? *c*) On possède au moment de la mise par écrit des évangiles une littérature chrétienne, par ex. les lettres de Paul. Pourquoi les parties de ces lettres n'ont-elles pas été reprises par les évangélistes? Et la conclusion : si nous prenons la Wredestrasse pour étudier les synoptiques et si nous habillons ce que notre scepticisme y a laissé d'un manteau heideggérien, le Jésus que nous cherchons ne sera plus qu'un « pale ghost ». Manson en 1932 avait déjà lancé cette boutade : « Ce n'est pas une marque de haute critique mais de haute crédulité que d'hésiter sur un verset de Marc et d'avaler sans scrupule des pages de conjecture au sujet de la psychologie des premiers chrétiens et de leurs activités sur la tradition prélittéraire », dans *Is it Possible to Write a Life of Christ*, p. 249. Le même Manson a critiqué la nouvelle école dans son grand ouvrage : *Jesus the Messiah*, Londres, 1943, 6e tirage, 1952, pp. 20-32. L'introduction au N. T. de A. H. McNeile — C. S. C. Williams, Oxford, 1953, pp. 46-58, résume les objections que la critique de langue anglaise a opposées à la

résolument (1). P. Benoit, W. Michaelis, Wikenhauser, en acceptant la méthode littéraire, marquent des réserves (2). Elles portent sur trois points fondamentaux :

1. Le travail de stratification des traditions, l'attribution de tel fait ou de telle parole à Jésus, à l'Église, au rédacteur, doit être déterminé par des critères aussi objectifs que possible : comparaison des synoptiques entre eux et des synoptiques avec les Actes, Paul et Jean; analyse des mots, des formules, des thèmes qui peuvent dénoter une évolution. Si c'est seulement en recourant à la Sachkritik que nous établissons des distinctions, le risque d'une reconstruction *a priori* de la suite des événements saute aux yeux (3).

2. Le résultat des analyses dépassera rarement la probabilité. On perçoit parfois que la densité d'une péricope suppose un durcissement progressif des alluvions qui composent le bloc. On ne peut pas toujours dissoudre le composé en ses divers éléments. Et notre impuissance à suivre l'évolution des traditions depuis le fait jusqu'à son ultime fixation par écrit ne nous donne pas le droit de décliner, au nom de la critique littéraire, les affirmations des auteurs. Au contraire, l'esprit scientifique nous fait un devoir de ne pas confondre certitude avec probabilité, vraisemblance avec possibilité. Une hypothèse ou une conjecture reste per-

Formgeschichte. Elle n'énumère pas moins de sept points. Les années ne diminuent pas l'âpreté de la condamnation. Recensant le *Jesus von Nazareth* de Bornkamm, dans *Theol. Zeitschr.*, t. XIII, 1957, p. 365, J. J. Vincent écrit : « To say that the message preceeded the story is simply of understandibly sophistication; for the message, however inconvenient or problematical we may find it, was that the story of the events was true. Bornkamm is, I fancy, inclined himself to this view, but holds back from it for reasons not altogether connected with New Testament exegesis. »

(1) W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, t. I, pp. 1-7; t. II, Epilogue, The Problem of Authenticity, pp. 138-148.

(2) P. Benoit dans l'article cité, W. Michaelis et A. Wikenhauser dans leurs introductions. Je signale encore l'article de F. C. Grant, *The Authenticity of Jesus' Sayings*, dans *Neutestamentliche Studien für Bultmann*, Berlin, 1954, pp. 137-143. Grant admet la méthode de la Formgeschichte et suppose cinq classes dans les paroles de Jésus : 1. les paroles authentiques; 2. les paroles qui sont semblables aux premières; 3. des commandements attribués à Jésus par l'Église; 4. des paroles provenant de prophètes mais attribuées à Jésus; 5. des dramatisations à mettre sur le compte de la liturgie et de l'homélie.

(3) Le plus grand danger que présente la critique ainsi employée est de n'accepter comme authentique que l'énoncé le plus simple. On établit une équation entre le donné primitif et la vérité. Rappelons encore une fois que l'énoncé le plus simple n'est pas nécessairement primitif, que la polémique et l'apologétique comme l'exaltation du héros peuvent jaillir en même temps et recouvrir la vérité des faits autant que les paroles dites non contaminées. On ne peut jamais partir d'une conception *a priori* de l'état des croyances à un moment donné de l'histoire pour accepter comme vrais les textes qui devraient servir à fixer ce moment lui-même. C'est un cercle vicieux. Enfin, on ne peut se cacher que c'est un jugement d'ensemble qui donne la norme des attitudes de l'exégète. Qui nie la résurrection ou la conscience messianique de Jésus élimine du coup bien des faits et des paroles du donné primitif.

mise si on ne la transforme pas immédiatement en thèse ou si on ne la prend pas immédiatement comme point d'appui (1).

3. La dernière réserve est plus fondamentale encore : la prédication ou le kérygme de la communauté ne sont pas des forces créatrices suffisantes pour expliquer la naissance du christianisme. « La foule répercute et amplifie les impulsions qu'elle reçoit, mais il faut que ces impulsions lui soient données; elle ne les crée pas », écrit le P. Benoit, qui ajoute : « Comment expliquer cette épopée formidable de l'esprit, si on ne met à son origine ni Jésus, ni ses témoins directs, mais une foule anonyme et insaisissable, qui aura construit peu à peu sa légende à coup d'inventions et d'emprunts? Une telle genèse du Christianisme ne serait pas seulement une imposture, elle serait un non-sens (2). »

Ces réserves une fois exprimées, on ne méconnaîtra pas les résultats de la *Formgeschichte*. 1) Il existe dans les trois synoptiques des traces de procédés rédactionnels décelables par la critique interne et la comparaison des évangiles entre eux. 2) Il ne manque pas de péricopes où ce travail de rédaction fut un travail d'adaptation, d'actualisation, de réponse à des questions posées par l'évolution de l'Église naissante. Polémique, apologétique, culte, organisation interne se sont imposés aux auteurs de nos péricopes, des ensembles évangéliques comme des évangiles eux-mêmes. 3) Il est donc nécessaire de poser, à propos des paroles et des faits rapportés, la question de l'authenticité historique de chacun d'eux : de l'évangile aux sources, des sources à Jésus, tel est le chemin que parcourt le donné consigné dans les Synoptiques. La vérité historique n'est pas mise en danger par un travail semblable. Plus on la serrera, plus on séparera la source des alluvions et plus ses eaux apparaîtront pures et fécondantes.

En résumé, la Formgeschichte doit se libérer de tout préjugé théologique, philosophique et sociologique et accepter les résultats qu'au nom de l'histoire la critique littéraire présente selon les lois qui la régissent et la finalité qui lui est propre.

2. *La Redaktionsgeschichte*. Pendant une trentaine d'années, la critique littéraire s'était principalement intéressée au discernement, au classement, à la valeur des petites unités qui composent nos synoptiques. Un revire-

(1) C'est ce que rappelle très bien F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, dans *Biblische Zeitschr.*, n. s., t. II, 1957, pp. 228-229.

(2) P. Benoit, *Réflexions*, pp. 505, 506, dont les critiques pertinentes n'ont rien perdu de leur valeur et de leur actualité. Contrairement à ce qu'affirme R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition. Ergänzungsheft*, Goettingue, 1958, p. 5, le Père B. ne critique pas la Formgeschichte en partant du supranaturalisme catholique, mais de la critique historique elle-même. Les anglicans sont bien plus durs pour Bultmann que le P. Benoit.

ment très net s'est produit ces derniers temps. De plus en plus, on revient à l'étude de la rédaction des évangiles.

Tout d'abord, un renouveau d'intérêt s'affirme pour la question synoptique elle-même. L'important ouvrage de L. Vaganay a suscité dans les milieux catholiques et protestants des réactions en sens divers (1). Indépendamment de lui, W. L. Knox, P. Parker et H. Helmbold ont reposé le même débat sur d'autres terrains (2). Enfin, il faut signaler la position originale de Dom Chapman et de Dom Butler (3).

En même temps que la question synoptique, chacun des évangiles est soumis à des examens d'ensemble dont plusieurs méritent une sérieuse considération : *Matth.* a été étudié par G. D. Kilpatrick et Stendahl (4), *Luc* par Conzelmann (5). C'est surtout *Marc* qui attire l'attention. Dans son ensemble, la critique accepte la priorité du second évangile sur les deux autres dans leur état actuel. Dès lors, c'est de lui que l'on part vers des unités antérieures. Von Soden, E. Wendling, W. Bussmann supposaient un *Ur-Markus;* E. Meyer, A. T. Cadoux, J. M. C. Crum parlaient d'un rédacteur ou d'un compilateur différent de Marc (6). Ces hypothèses semblent mortes et V. Taylor a prononcé sur elles un *requiescat* funèbre (7). Toutefois, Taylor lui-même et W. L. Knox reprennent certaines vues d'E. Meyer et estiment qu'à la base de Marc on peut supposer certains « complexes » ou certaines « sources » qui n'atteindraient pas l'individualité d'un évangile palestinien, écrit en araméen vers 40, postulé par Crum. Mais Meinertz se joint à Crum pour revendiquer entre Marc et Pierre une liaison (8). Parker postule un ancêtre commun aux trois synoptiques, écrit en araméen et traduit en mauvais grec par un judéo-chrétien de Palestine : il serait même l'œuvre d'un apôtre. C'est en gros ce qu'une autre voie d'approche, suivie par Mgr Cerfaux, Benoit, Vaganay, suppose, en admettant un écrit antérieur aux synoptiques, un prototype écrit

(1) L. Vaganay, *Le Problème synoptique*, dans *Bibliothèque de théologie*, série III, *Théologie biblique*, t. I, Paris, 1954.

(2) Sur Knox, voir plus haut, p. 497, n. 6; P. Parker, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953; H. Helmbold, *Vorsynoptische Evangelien*, Stuttgart, 1953. On consultera la belle mise au point de J. Heuschen, *La formation des évangiles*, déjà citée, p. 502, ainsi que X. Léon-Dufour, *Exégèse du Nouveau Testament : Autour de la question synoptique*, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. XLII, 1954, pp. 549-584.

(3) B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Documents Hypothesis*, Cambridge, 1951.

(4) G. D. Kilpatrick, *The Origin of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford, 1946; K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, Uppsala, 1954.

(5) H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, dans *Beiträge zur historischen Theologie*, Tubingue, 1954.

(6) L'histoire de l'interprétation avec toute la littérature désirable, dans V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, Londres, 1952, pp. 9-25.

(7) *Ibidem*, pp. 68-72.

(8) M. Meinertz, *Einleitung in das N. T.*, 5e édit., Paderborn, 1950, pp. 202-203; J. M. C. Crum, *St. Mark's Gospel : Two Stages of its Making*, Cambridge, 1936.

en grec, un *Matthieu* archaïque, traduit ou écrit en grec (1). Léon-Dufour place entre les premières rédactions et l'utilisation évangélique une période de libre circulation où trouve place une seconde vague de la tradition orale (2). Enfin, c'est à la formation d'ensembles traditionnels narratifs, antérieurs à Marc, que Mgr Cerfaux recourt comme premiers éléments de synthèse d'une tradition en mouvement (3).

Ainsi, les études sur la Redaktionsgeschichte ont attiré notre attention sur deux points fort importants : 1° il est possible d'exercer une critique littéraire à partir de nos synoptiques, qui dépasse le donné actuel et remonte à des unités littéraires préexistantes. Marc, quoique premier, si on le compare aux deux autres dans leur état actuel, ne contient pas toute la tradition primitive. Il se peut qu'à travers Matthieu et Luc nous remontions à des sources qui représentent un état de tradition plus ancien que Marc et indépendant de Marc. Nous devrons tenir compte de cette multiplicité et de cette antériorité des témoins. 2° Devant leurs sources, les écrivains, Matthieu grec, Marc et Luc ont réagi comme véritables « auteurs » de livres. Leur personnalité s'est affirmée; le but de chacun diffère; les moyens employés leur sont propres. Dans un jugement sur la valeur de leur témoignage, on devra tenir compte de leur similitude et de leur différence. Devant la somme de leur tradition commune, on se demandera si K. Holl n'a pas raison quand il déclare : « L'unité de l'image n'a pas été créée par après; elle était déjà là. » (4).

3° *Les questions historiques.*

Le problème de l'histoire dans les synoptiques a reçu trois réponses bien distinctes. Les uns admettent que la correspondance entre les textes et la réalité doit être maintenue avec fermeté : l'harmonie doit pouvoir être trouvée. D'autres se donnent pour tâche de distinguer entre ce qui peut être les *ipsissima verba* du Christ et l'élaboration postérieure. Dans la critique des narrations, ils renoncent à tout arranger. Enfin les sceptiques, ou nient que les synoptiques puissent nous faire connaître Jésus tel qu'il fut, ou tout en admettant l'historicité de certains faits

(1) Voir J. Heuschen, *La formation des Évangiles*, p. 17.

(2) X. Léon-Dufour, *Autour de la question synoptique*, pp. 583-584, et dans J. Huby, *L'évangile et les évangiles*, dans *Verbum Salutis*, XI, 2e édit., Paris, 1954, pp. 89-93.

(3) L. Cerfaux, *En marge de la question synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles*, dans *La formation des évangiles*, pp. 24-33. Pour H. A. Guy, *The Origin of the Gospel of Mark*, Londres, 1954, l'évangile aurait passé par trois stades : la tradition orale, une première compilation de narrations séparées à l'origine; une édition. — Jean-Marc ne serait pas le dernier auteur mais le compilateur dont l'œuvre aurait subi des remaniements. Il attribue à Pierre une grande influence sur Marc.

(4) K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, dans *Gesammelte Aufsätze*, t. II, 1928, p. 85.

refusent à d'autres faits, cependant consignés dans le kérygme, une valeur historique : la conscience messianique, la résurrection, toute intervention surnaturelle et bien d'autres données.

La première de ces attitudes ignore la position du problème lui-même. Elle ne se justifie ni critiquement ni au nom de la foi. L'inerrance de l'Écriture n'est pas en jeu. Tous les théologiens en conviennent aujourd'hui. L'aide de Dieu à l'hagiographe n'est pas une dictée. L'erreur ne peut exister que là où l'affirmation sur le rapport d'identité entre le mot ou l'assertion et la chose elle-même répond à un jugement formel de celui qui l'énonce (1).

La seconde nous paraît la seule possible. C'est vers elle que reviennent ceux qu'un scepticisme total a déçu. Le clair-obscur du *Jesus von Nazareth* de Bornkamm, où on a parfois peine à voir si l'auteur parle *Historie* ou *Geschichte*, montre que le travail critique de cette tendance pénètre petit à petit dans les positions de la troisième (2).

Celle-ci, dans sa forme absolue et dans l'influence que cette forme absolue continue à exercer sur le groupe tout entier, nous apparaît poser deux Jésus : un Jésus de l'histoire dont on ne sait rien ou presque rien, et un Jésus de la foi, Messie et Seigneur par sa résurrection. Les sources ont projeté sur le Jésus d'avant Pâques leur foi d'après Pâques. Les deux Jésus ne sont reliés que par une action vague de Dieu perçue dans la parole indéterminable de Jésus plaçant les auditeurs devant le choix, le risque, l'engagement. Cette explication philosophico-historique ne peut camoufler l'assertion fondamentale : aux yeux de l'histoire, la présentation du Jésus tel qu'il apparaît dans les synoptiques n'a pas de garantie réelle ni avant ni après sa crucifixion. C'est le problème que nous devons examiner à la lumière des travaux récents (3).

(1) Cette première attitude est celle des Vies de Jésus sous toutes leurs formes. Elle se maintient pratiquement dans des ouvrages scientifiques catholiques, tels que F. Gils, *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques*, dans *Orientalia et Biblica Lovaniensia*, t. II, Louvain, 1957, et C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes, I*, dans *Études bibliques*, Paris, 1958. Voir par ex. l'exégèse de *Luc*, vii, 36-50, pp. 120-137. Quand on dit par exemple avec Stauffer : « in dubiis pro tradito », ce critère ne va pas loin. Il ne lève pas le doute, s'il y a des raisons de douter. Une critique qui commence par douter de tout est injuste. Son rôle est de montrer les degrés de certitude des énoncés et non de les attaquer, soit. Mais elle ne peut mettre tous les énoncés sur le même plan et doit donc établir le degré de certitude historique et la valeur de l'historicité pour les unités ou les ensembles du donné évangélique.

(2) Voir plus haut, p. 490 s.

(3) On se demande si une discussion est possible, car Bultmann et les siens sont prisonniers d'un idéalisme en vertu duquel l'événement disparaît devant sa signification. C'est le sens même du mot *Historie* qui est trompeur. E. Käsemann déclare : « Denn Historie wird eben nicht durch Tradition als solche, sondern durch Interpretation, nicht durch das einfache Deststellen von Tatsachen, sondern durch das Verstehen der in Fakten gegenständlich gewordenen und erstarrten Ereignisse der Vergangenheit geschichtlich belan-

I. Au niveau de la rédaction des synoptiques, l'argumentation classique sur la valeur historique du témoignage des évangiles conserve sa portée : témoins bien informés, consciencieux, les évangélistes n'ont pu ni se tromper ni nous tromper. Leur fidélité à la tradition de l'Église primitive est garantie par la présence et l'autorité des apôtres auxquels il faut finalement rapporter le témoignage et sa vérité. L'emploi de sources orales et écrites et les dépendances littéraires dans les synoptiques, loin de nuire à cette autorité, la renforcent : ils n'ont accepté comme source que ce qui convenait à leur conviction, que ce qu'ils jugeaient vrais, et le recours aux sources place le témoignage plus près des faits eux-mêmes. Le phénomène de la dépendance littéraire marque un souci de fidélité et de continuité à un donné qui, une fois fixé dans sa forme, traverse sans grand changement toute la tradition. Il prend lui-même sa source dans un souvenir fidèle et dans le témoignage des témoins oculaires et des serviteurs de la parole (1). C'est ainsi que nous atteignons Jésus (2).

Si l'on accepte que les évangiles synoptiques sont des constructions à étapes multiples, si l'on assigne la naissance de ces unités à l'Église primitive, si de plus on admet que ces péricopes, une fois constituées, ont subi des influences transformantes avant que le rédacteur final leur imprimât sa marque personnelle, le problème de l'histoire de Jésus change d'aspect. Nous rendons le témoignage des évangélistes dépendant d'une première rédaction des faits et des paroles. Nous plaçons entre les événements de la vie de Jésus et la rédaction des synoptiques un champ où la foi, disent certains, a étouffé l'histoire.

Devant les affirmations de la tradition chrétienne primitive, est-il possible d'atteindre une connaissance scientifiquement certaine des faits, des paroles, de la vie et de la personne de Jésus? Pour répondre à cette question, deux voies sont ouvertes. La première, et c'est la plus concrète, examine les points particuliers : discours, paraboles, miracles, conscience messianique, résurrection, et montre l'illégitimité d'un scepticisme stérile (3). L'autre essaie de porter un

greich ». *Das Problem*, p. 130. La renonciation à la connaissance du fait et le rejet du fait comme facteur important sont les caractéristiques de l'idéalisme.

(1) *Luc.*, I, 2.

(2) Dans cette argumentation, le recours aux témoins oculaires et par conséquent aux relations des évangiles avec les témoins oculaires prend toute son importance. On sait combien Dibelius et Bultmann se débarrassent facilement de cette génération de disciples qui ont vu le Maître durant son ministère ou après sa résurrection.

(3) C'est la voie que suivent sur des points particuliers, parmi les catholiques, Cerfaux, Benoit, Schmitt, Schnackenburg, Descamps, Schelkle, Dupont, Willaert; parmi les protestants, renvoyons aux ouvrages de Jeremias en Allemagne et à la plupart des œuvres anglaises. Nous avons dit, p. 494, que le nouveau livre de Grundmann en offrait une synthèse. On peut dire la même chose de celui de Percy, cité plus haut, p. 498, n. 2. En sens contraire, c'est la méthode qu'a employée Bultmann dans *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1957.

jugement d'ensemble. C'est cette seconde voie que nous voudrions exposer (1).

Après que le travail littéraire a délimité les couches de la tradition, autant que possible d'après des critères objectifs, il reste un substrat, irréductible aux influences ambiantes du judaïsme, de l'hellénisme ou de tout autre courant de pensée. Faisons même abstraction pour le moment de l'ensemble et ne retenons qu'un seul élément de ce substrat, un élément que nous estimons central, spécifique du donné chrétien, unificateur de tous les genres littéraires reconnus et de toutes les couches de la tradition : l'affirmation unanime des sources et des témoins qui rattachent la foi à des faits réels, à des paroles vraies, à un temps et à des lieux connus, à des personnes existantes. Cette volonté présente des garanties d'objectivité et d'authenticité. L'analyse de l'objet fait ressortir que les faits affirmés sont à la fois en continuité et en discontinuité avec le milieu où ils se sont produits : la continuité leur assure une vraisemblance, la discontinuité postule une cause ayant rompu la trame de l'histoire. L'affirmation des témoins unie à la matière de leur témoignage constitue une unité postulant un *Sitz im Leben* propre et original. Nous essaierons de montrer que l'explication la plus obvie, la seule qui ne pose pas plus de problèmes qu'elle n'en résoud, est d'admettre l'historicité de la personne et de l'œuvre de Jésus de Nazareth (2). Telles sont les positions que nous allons développer.

II. Les disciples de Bultmann perçoivent de plus en plus clairement que la fidélité au kérygme apostolique exige une acceptation, au nom du kérygme lui-même, d'une base historique (3). Les évangélistes et

Que reste-t-il d'historique dans la reconstruction de Bornkamm par exemple? Jésus est de Nazareth, fils de Joseph et de Marie. Il commence son ministère en union avec l'activité du Baptiste. Jésus fut baptisé par Jean. Nous ne savons pas combien de temps Jésus prêcha et s'adonna à sa « helfende Tat », à son activité bienfaisante. C'est un prophète, un rabbi, d'un type particulier. En lui, la souveraineté et la puissance sont les marques de sa fécondité, mais il n'est pas le Messie; il n'a jamais prétendu l'être et ce sont les apôtres qui l'ont ressuscité par la foi, comme ce sont eux qui lui ont attribué son origine divine, sa mission rédemptrice, ses miracles.

(1) Nous avons déjà mentionné, p. 491, n. 4, l'étude de F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, qui a pris le même point de départ. Toutefois, son étude prend une autre voie que la nôtre : après avoir recherché les critères d'authenticité dont l'exégète dispose pour juger l'historicité des paroles et des faits de Jésus, il établit : 1° que le N. T. porte un intérêt primordial à l'histoire de Jésus; 2° le fait de la résurrection a produit la foi et non le contraire; 3° les témoins oculaires et auriculaires continuent l'explication que Jésus donnait lui-même de sa mission et cette explication fait partie de la mission que Jésus leur a confiée.

(2) Pour préciser encore notre pensée, notons que nous nommons historicité de Jésus et de l'œuvre de Jésus de Nazareth la réalité des faits et des paroles telle que les auteurs des évangiles et de leurs sources orales ou écrites ont voulu affirmer, non pas uniquement au nom de leur foi, mais au nom d'un témoignage humain valable.

(3) Toujours bien se souvenir de la terminologie bultmannienne expliquée plus haut, p. 485.

l'Église primitive ont regardé comme historique un ensemble de faits et de doctrines remontant réellement à Jésus. Cette acceptation ruine par sa base la thèse bultmannienne de la suffisance de la foi et de la distinction entre *Historie* et *Geschichte*. Les faits redeviennent l'origine et la justification de la foi. L'étendue des faits, le contenu de la doctrine et leur vérité dépendront uniquement de la capacité de perception et du degré d'assertion des témoins. C'est la vieille règle de critique historique, à la base de toute analyse du témoignage. Dans le cas présent, cette loi doit être précisée et adaptée.

Les auteurs néotestamentaires n'affirment pas seulement que les faits par eux rapportés sont vrais, mais que *le kérygme n'est vrai que dans la mesure de la vérité des faits*. On se rappelle la parole de Paul : s'il n'y a pas eu de résurrection de Jésus, vide, sans contenu est notre kérygme, vide est votre foi (*I Cor.*, xv, 14). Cette assertion ne signifie pas que la foi manquerait de preuve, mais qu'un christianisme sans Ressuscité n'est que du vent (1). Comme Paul, les autres écrivains et témoins attribuent à Jésus l'origine de leur foi, de leur détachement du judaïsme, de leur prédication, de l'organisation des fidèles en communauté. C'est leur engagement même qui leur dicte l'intérêt qu'ils portent à narrer le fait (2).

Donnons quelques exemples. Jésus est pour eux revêtu d'une autorité souveraine en matière religieuse. Le maître de l'ancienne économie était Moïse. Les interprètes de Moïse sont les scribes et les pharisiens (3). Jésus dépasse Moïse. Il n'en est pas le continuateur. Il ne parle pas comme les scribes et les pharisiens mais comme ayant autorité. Moïse n'est pas l'inventeur d'une religion. Il est l'interprète de Dieu, le médiateur. Jésus ne se tient pas comme un autre interprète, comme un autre médiateur. Il supprime Moïse. Son ἐγὼ δὲ λέγω le pose en législateur absolu. Si Jésus ne s'est pas présenté de cette façon, si la tradition a créé cette fonction et l'a attribuée à Jésus, il a fallu qu'à un moment donné quelqu'un prît cette attitude en face de la Loi, de Moïse, du judaïsme. Qui? Pourquoi pas Jésus? Ce n'est pas l'adaptation des faits et paroles aux besoins de l'Église qui explique l'existence de la réalité historique, mais c'est la réalité foncière des faits et des paroles qui a permis une certaine

(1) On remarquera combien ancienne est cette certitude, à la lumière non seulement de *I Cor.*, xv, 1-11, mais aussi de *I Thess.*, i, 10, où l'on notera que c'est bien l'individu Jésus que Dieu a « éveillé » des morts, le même Jésus qui avait sauvé les fidèles par un acte historique (ῥυόμενον) de la colère à venir.

(2) C'est ce que dit très bien Bartsch, *Neuansatz der Leben-Jesu-Forschung*, p. 246, par ces mots : « Der Ansatz der Jesusforschung muss darum das literarische Motiv in seinem Verhältnis zur Historie untersuchen. »

(3) Voir H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, t. II : *Die Synoptiker*, Tubingue, 1957.

adaptation (1). Ce qui est vrai du Sermon sur la montagne l'est aussi des paraboles; Jeremias l'a bien démontré (2).

Plus frappante, peut-être, nous paraîtra l'analyse des exigences parénétiques prêtées à Jésus (3). La morale de Jésus est loin de toute morale courante; pas de système, des phrases courtes frappées dans le roc d'une exigence absolue qui domine dans la mesure où elle éclaire et libère. Les paroles ne sont pas des imitations et ne sont pas imitables. Paul multipliera les parénèses dans ses lettres, mais les rattachera à une autorité plus grande que la sienne et les fera rentrer dans un système de foi, interprétation d'un fait antérieur (4). L'évangile de Jean offre une spéculation sur le donné chrétien où les discours prêtés à Jésus ressemblent étrangement aux développements de l'évangéliste lui-même (5). Dans les synoptiques, les commandements de Jésus n'appartiennent qu'à lui. Ils ne se rattachent ni à des interprétations ni à des synthèses ni à des prédications. Les paroles du Maître sont tranchantes et prégnantes. Elles ne demandent pas leur autorité à leur valeur de sagesse. Elles créent ce qu'elles signifient. Elles atteignent l'homme au plus profond, le transforment et révolutionnent les relations entre les humains par la proclamation très simple d'un idéal qui n'a encore jamais été réalisé totalement : aimez-vous les uns les autres, aimez vos ennemis. Elles ont un retentissement universel. Elles jugent le passé, magnifient le présent, informent l'avenir. Elles supposent surtout chez ceux qui les acceptent et les transmettent une vénération, une obéissance et un amour qui ne peuvent être création littéraire, suggestion mentale, dédoublement de pensée mais relation de personne à personne. Jésus n'est pas pour l'Église un des apôtres, le

(1) Le discours sur la montagne est rapporté bien différemment dans Matthieu et dans Luc. Quelle que soit la solution que l'on adopte pour la dépendance littéraire, l'acceptation du caractère historique des grandes lignes du discours peut seule expliquer les variations des évangélistes. Il faut en effet expliquer divergences et identités, liberté et fidélité, donné humain et adaptation. Ces antinomies ne se résolvent qu'en remontant à la source même à laquelle se refèrent l'un et l'autre des évangélistes : Jésus. La mesure des « ipsissima verba » est affaire de critique. C'est un problème secondaire.

(2) J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 2e édit., Goettingue, 1952, p. 15 : « Jedes seiner (de Jésus) Gleichnisse hat einen bestimmten « Sitz im Leben ». Den Versuch zu machen, ihn zurückzugewinnen — das ist die Aufgabe. Was wollte Jesus in dieser und jener bestimmten Stunde sagen? Wie musste sein Wort auf die Hörer wirken? Diese Fragen gilt es zu stellen, um — soweit es möglich ist — zurückzukommen zum ursprünglichen Sinn der Gleichnisse Jesu, zu Jesu ipsissima vox. » Je préfère cette déclaration nette et sans équivoque aux considérations vagues et obscures de H. Schlier, *Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testamentes*, dans *Biblische Zeitschr.*, n. s., t. I, 1957, p. 13.

(3) Voir R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes*, dans *Handbuch der Moraltheologie*, Munich, 1954, pp. 3-112.

(4) Paul résume la conversion et la vie nouvelle des fidèles par : « Et vous êtes devenus nos imitateurs, ainsi que du Seigneur », *I Thess.*, I, 5; Paul donne « par le Seigneur Jésus » (*I Thess.*, IV, 2) des instructions « sur la parole du Seigneur », *I Thess.*, IV, 15. Voir *I Cor.*, XV, 1. A ce sujet, cf. B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, pp. 538-539.

(5) *Jo.*, III, 10-21.

premier et le plus grand. Il n'est pas Élie, Jérémie, Jean, l'un des prophètes. Son nom n'a pas été tout d'abord : fils de Dieu, le Fils, le Seigneur, le Messie, mais Jésus de Nazareth, le fils de Marie. Des forces anonymes ne créent pas de tels portraits. Le miracle est aussi grand de l'imaginer et de le faire accepter que d'avoir posé les actes et dit les mots qui l'ont rendu possible, vivant, agissant (1).

III. Kérygme et faits apparaissent donc indissolublement liés dans la tradition chrétienne. Nous voudrions de plus recourir au *mode de transmission* de cet ensemble (2). Les synoptiques ont créé un genre littéraire unique. On peut sans doute établir des comparaisons entre les « formes » et les « traditions » néotestamentaires et celles que la littérature biblique et profane nous offre. Ces ressemblances de forme ne résorbent pas un élément spécifique dans la volonté d'écrire l'histoire, qui apparaît au niveau de la Redaktionsgeschichte et au niveau des formations partielles de récits à l'usage de la communauté primitive.

Au niveau de la Redaktionsgeschichte, l'originalité des synoptiques est liée à leur conception particulière de vouloir écrire une histoire vraie. Le fait éclate surtout à propos de l'évangile de Luc (3). L'évangéliste est aussi l'auteur des *Actes*. Les deux ouvrages bénéficient de l'ἀσφάλεια proclamée et promise dans le prologue de l'évangile (4). Mais les deux ouvrages sont différents. Dans les *Actes*, l'histoire apostolique devient une prédication chrétienne aux juifs et aux païens, une démonstration de la voie divine conduisant au triomphe de l'Esprit dans le monde entier (5). Dans l'évangile, la Heilsgeschichte, l'histoire du salut par Jésus est la première biographie de Jésus, débutant par l'histoire de l'enfance. A l'intérêt d'une affirmation de la divinité de Jésus, préoccupation de Marc, Luc substitue l'intérêt de raconter, après contrôle, le développement des faits (6).

(1) C'est là l'énigme créée par la critique. Si Jésus n'a pas été ce que disent les évangélistes, qui doit-on donc placer à l'origine du mouvement chrétien? On se souvient de la querelle Paul ou Jésus, et le thème qui fit couler beaucoup d'encre est tombé dans l'oubli. C'était un faux problème. N'y en a-t-il pas d'autres?

(2) Cf. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 1954; W. Marxen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, dans *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, fasc. 67, Goettingue, 1956; H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition*, Londres, 1957; Id., *Tradition und Redaktion im Markusevangelium*, dans *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, 1954, pp. 157-164.

(3) Le travail de Luc sur ses sources est plus profond que celui de Marc et de Matthieu. Toutefois, cette volonté de certitude historique va de pair avec une conception théologique de l'histoire. Luc représente le cas type où l'élément historique devient le point de départ et la base d'un message providentiel.

(4) *Luc.*, I, 4. Dans cette phrase, tout le contexte est en fonction du dernier mot.

(5) *Act.*, I, 8.

(6) *Luc.*, I, 1-4.

D'autre part, si l'on replace le genre évangélique dans le cadre de la prédication chrétienne, on peut souligner ce qui l'en rapproche et ce qui l'en distingue. H. Riesenfeld a développé à ce sujet des idées fort intéressantes (1). Les évangiles ne sont pas un développement des formules kérygmatiques ni des sermons rapportés par les *Actes*. Ceux-ci représentent une interprétation scripturaire de la mort et de la résurrection de Jésus. Ils visent à la conversion et à la formation des néophytes. Paul contient plusieurs échos de cette prédication. Dès son apparition, elle revêt des caractères très nets : théologie, christologie, sotériologie, ecclésiologie, eschatologie dépassent dans leur formulation et leur fonction le stade révélé par les synoptiques, même au niveau de la Redaktionsgeschichte dans son ensemble. Les traditions synoptiques s'apparentent à un genre de l'Ancien Testament où nous trouvons mêlés traditions biographiques et oracles, c'est-à-dire certains livres prophétiques (2).

Ajoutons, avec Riesenfeld, que ces traditions saintes n'ont pas été composées pour une lecture individuelle et privée. Ce sont des récits communautaires (3). Moins facilement que le savant d'Uppsala, nous parlerions de destination liturgique. Toutefois, il suffit de s'entendre et de rappeler cette διδαχὴ τῶν ἀποστόλων des *Actes* (II, 42), pour déterminer le type de réunions dans lesquelles nous trouverions à la fois la matrice et les destinataires des récits appropriés. Les critiques nous ont tellement habitués à tenir compte des besoins créateurs de la communauté que nous pouvons nous dispenser de fournir la preuve du rôle d'adaptation apologétique et polémique joué par la tradition. Est-on bien sûr que l'influence de cette communauté se soit bornée à cette transformation du donné reçu et qu'il n'ait pas existé en elle des forces et des exigences conservatrices, militant en faveur de la fidélité des récits aux faits et aux paroles rapportés ?

Nous croyons pouvoir en assigner deux : l'autorité et la tradition. Sans vouloir développer longuement ces points de vue, il nous semble bien certain que la tradition a assigné aux apôtres et aux paroles d'apôtres une valeur qui fut rapidement sacralisée. Leurs lettres portaient en elles les éléments qui devaient les faire entrer dans le canon (4). Il est impossible que les paroles de Jésus n'aient pas joui d'une autorité similaire. La tradition, parce que communautaire, n'a pu les créer à sa guise (5).

(1) H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition*, Londres, 1954.
(2) *Ibidem*, pp. 14-15.
(3) *Ibidem*, pp. 16-17.
(4) La lecture publique des lettres des apôtres préparait l'entrée dans le Canon de leurs productions littéraires. Cf. *I Thess.*, v, 17.
(5) Cf. H. Riesenfeld, *op. cit.*, pp. 17-18.

La communauté, répétons-le, n'est pas créatrice en dehors de ses membres. Qu'on ait adapté, soit, mais qu'on ait inventé et inventé sans appui le réel, est-ce possible? D'ailleurs, très tôt, c'est-à-dire avant 51, il existe au sein des communautés une conscience très nette du mode de transmission du kérygme : c'est la παράδοσις, la tradition. L'apôtre est un accrédité de Dieu (1). L'évangile lui est confié. Que cette tradition s'étende non point uniquement au fond mais aussi à la forme, les dépendances des synoptiques entre eux et envers un substrat antérieur à eux nous en fournissent la preuve. Les différences peuvent révéler des situations où un texte s'est transformé. Les ressemblances sur des ensembles très larges ne proviennent-elles pas de la certitude que les meilleurs serviteurs de la parole et les meilleurs témoins oculaires ne pouvaient mieux dire, au jugement de Luc, que ce que Marc et Q avaient rapporté? Ainsi, le caractère spécifique des narrations synoptiques nous force à accepter la liaison entre foi et histoire (2).

IV. Les synoptiques ne nous offrent pas une spéculation. Ils narrent des faits, mettent en jeu des personnes, supposent des situations, rencontrent des événements hors de leur propre histoire. Bref, Jésus est replacé dans le temps et l'espace. Or, nous pouvons affirmer que l'*histoire ainsi racontée est en continuité et en discontinuité avec le milieu où elle se situe :* en continuité, si nous opérons une coupe horizontale dans les matériaux historiques, et en discontinuité, si la coupe se fait dans la verticale; là, il y a rupture entre le passé et le présent. C'est un moment spécifique et unique qui donne naissance à un départ nouveau. Ce double phénomène, dans son unité, constitue une situation qui doit trouver son « Sitz im Leben ». Ne serait-ce pas dans les faits réels, dans une personne réelle nommée Jésus (3)?

Que l'histoire de Jésus, racontée par les Synoptiques, soit bien « in situ », nul ne le nie. 1. Si la chronologie de Luc, dans le cas du recensement de Quirinius, a fait couler beaucoup d'encre (4), le détail n'infirme pas la valeur du reste. L'essentiel est que ces livres écrits peu de temps

(1) Cf. B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, pp. 154-170, où nous avons essayé de déterminer, à la lumière des premières lettres de Paul, le rôle de la fonction apostolique.

(2) « But as soon as ever one reflects on the character of this Christian tradition as holy word, as the Word of God and as something parallel to the holy writings of the Old Testament, the very smallest knowledge of the Palestinian *milieu* forces the conclusion that the words and deeds of Jesus were not just improvised, that there was no question of freely narrating or of inventing, even when the speaker was possessed by the Spirit. » Riesenfeld, *The Gospel Tradition*, p. 21.

(3) Le thème continuité et discontinuité est traité spécialement dans les articles cités de Käsemann, Dahl et Mussner, mais différemment de ce que nous avons essayé de faire.

(4) Récemment Stauffer a repris la question. On lira avec plaisir les pages qu'il lui consacre sur des bases nouvelles. *Jesus*, pp. 26-29.

après les événements et déjà basés sur des sources ont donné aux événements un cadre incontesté. Jésus, né sous Hérode, est mort sous Ponce-Pilate (1). La géographie des auteurs est également sans faille. Même Bornkamm fait partir Jésus de Nazareth de Galilée pour le conduire en Judée et à Jérusalem. 2. La langue de Jésus est l'araméen. Le mouvement de sa pensée est sémitique. Sa forme de raisonnement ne l'est pas moins. Les images sont prises à la vie galiléenne. 3. Les hommes qui l'entourent sont bien ceux de Palestine : ses auditeurs des villes et des villages, ses premiers disciples, pêcheurs du lac attachés à leurs barques, leurs filets, leurs poissons; ses ennemis, pharisiens, sadducéens, scribes, sont bien du temps. 4. Plus subtilement, les préoccupations religieuses sont celles de l'époque. Comme Qumrân vient de le prouver, on ne réforme que par référence à Moïse (2). Le pur et l'impur, la Loi et le sabbat, les démons et les anges, les pauvres et les riches, le royaume de Dieu et la fin des temps, le deutéro-Isaïe et Daniel, Jérusalem et les remous politiques, en un mot, toute cette ambiance sociale, économique, politique et religieuse, supposée plutôt que décrite, convient parfaitement à l'histoire racontée. 5. Quant aux événements de la passion, une étude particulière ferait ressortir combien les détails eux-mêmes des récits concordent avec la division des pouvoirs et la jurisprudence du temps (3).

Cependant, il n'est pas une page de l'évangile qui ne soit sous le signe de la discontinuité. Quelques indications suffiront.

Tout mouvement, soit politique, soit social, soit religieux, doit s'opposer à un autre, ne fût-ce que pour le dépasser. Cette loi que Hegel a si fortement inculquée n'est pas seulement dans l'esprit; elle se réalise dans les faits et dans le fait Jésus.

1. Nous avons déjà marqué combien la parole de Jésus n'était pas comparable à celle des maîtres du temps et comment sa position envers Moïse et la Loi n'était pas dans une reprise mais dans un accomplissement, synonyme d'effacement pour ces valeurs essentielles du judaïsme (4).

2. Remarquons aussi que l'utilisation des thèmes messianiques par les synoptiques : fils de David, fils de l'Homme, n'est pas dans la même

(1) La question des cadres et de leur historicité mérite une étude particulière. Je renvoie simplement au livre récent de W. Schmauch, *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament*, Goettingue, 1957. Bibliographie, hélas, presque uniquement allemande, pp. 125-128.

(2) Voir le début de la Règle de la Communauté de Qumrân : « Conformément à ce qu'Il a prescrit par Moïse et par tous les prophètes » (1QS, I, 3).

(3) Nous avons sur le sujet deux excellentes études catholiques : K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1949; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Stuttgart, 1951, 2e édit. 1955.

(4) Voir plus haut, p. 513-515.

ligne que l'attente et l'annonce de l'Ancien Testament (1). C'est à la fois moins et plus. En tout cas, ces titres sont chargés d'un contenu nouveau, nullement soupçonnable par la lecture des prophéties anciennes. Que le Royaume de David ait dû être celui des paraboles, que le Serviteur d'Isaïe n'ait pu être crucifié que pour ressusciter, que le fils de l'Homme de Daniel inclue à la fois humilité et exaltation, il a fallu pour le savoir la réalisation dans les faits.

3. La place même que Jésus attribue à sa personne dans la nouvelle religion : législateur, instaurateur, centre de la morale, révélateur de la paternité divine, est une fonction unique qu'aucun prophète n'a imaginée avant lui. Là aussi, le rôle que les documents de Qumrân font jouer au Maître de Justice souligne l'unicité de Jésus (2).

4. L'eschatologie prêtée à Jésus, dans son double mouvement de déjà accompli et pas encore totalement réalisé, est unique dans les livres saints.

Rupture donc et rupture décisive avec le monde de l'Ancien Testament Rupture aussi et tout aussi complète avec le monde qui entoure Jésus.

1. La mort violente est au bout d'une mésintelligence, d'une hostilité et finalement d'un rejet par les Juifs.

2. Le rabbinisme est un produit du pharisaïsme. Les écrits de la Mishna et du Talmud font mesurer l'abîme qui s'est creusé entre deux pensées toutes deux juives à l'origine.

3. Si nous évoquons un autre aspect du judaïsme, tel que nous le révèlent les apocryphes d'Hénoch, nous constatons que la rupture n'est pas moindre qu'avec l'Ancien Testament. Sans admettre nécessairement toutes leurs conclusions, cela ressort des œuvres récentes de Sjöberg et de C. P. van Andel (3).

4. Enfin, si nous comparons l'attitude des moines de Qumrân et des synoptiques en face de Moïse, non seulement nous constatons une différence dans leur position respective, comme nous l'avons noté plus haut, mais nous découvrons qu'un principe commun les divise cependant profondément. Les deux mouvements visent à un radicalisme. Braun l'a bien mis en lumière. Tandis que Qumrân remplace une loi par une autre loi et lit les écrits des prophètes dans une perspective utopique de la guerre finale, l'évangile fait céder la loi à la foi et remplit le temps déjà

(1) Cf. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1957. M. Barth, *Der Augenzeuge. Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel*, Zurich, 1946.

(2) Cf. W. H. Brownlee, *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament*, dans *New Testament Studies*, t. III, 1956-57, pp. 12-30, 195-210, et A. S. Van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen, 1957.

(3) E. Sjöberg, *Der Verborgene Menschensohn*, 1955, et C. P. Van Andel, *De Structuur van de Henoch-Traditie en het Nieuwe Testament*, dans *Studia Rheno-Traiectana*, t. II, Utrecht, 1955.

inauguré par la présence permanente du Seigneur agissant grâce à l'Esprit; la réponse des adeptes est tout entière dans le oui total à l'appel de ce réellement existant et agissant qui a prononcé l'ἀκολούθει μοι (1).

V. Le problème *de la continuité et de la discontinuité* du donné évangélique ne se pose pas seulement en face du monde ambiant, mais est tout aussi vif *à l'intérieur des traditions primitives.*

La Formgeschichte a pu distinguer des genres littéraires différents dans la transmission des paroles et la narration des faits. Les unités peuvent se comparer entre elles et se classer dans une chronologie relative. Pour ceux qui admettent une élaboration communautaire importante, il y a tout lieu de recourir, non pas à une seule mais à une série de communautés. Pour ceux qui supposent un travail de la prédication, les prédicateurs ou les écoles de prédicateurs doivent avoir été un certain nombre. Communautés et prédicateurs ne peuvent être tous de même tendance, de même sensibilité et doctrine. Sinon, comment les distinguer?

La critique est sur un terrain beaucoup plus solide au niveau de la Redaktionsgeschichte : Q, Marc, Luc, Matthieu impriment un mouvement personnel à l'histoire, par le choix des paroles et des faits, par l'ambiance qu'ils leur donnent, par addition, soustraction, substitution, résumé et groupement. Chacun d'eux obéit à sa problématique personnelle comme déjà les prédicateurs et les communautés ont pu le faire : apologétique, polémique, organisation ecclésiale, culte.

Élargissons le problème. Les Actes, les Lettres, l'Apocalypse contiennent des affirmations sur le Jésus historique et sur la foi en sa personne. Là où les milieux sont nettement différents, les buts différents, les genres différents, ainsi s'affirme la discontinuité au sein même du kérygme.

Les variations accidentelles ne peuvent effacer l'unité profonde. La liberté dans la transmission des paroles et des faits n'atteint pas la fidélité à la parole du Maître. Le mépris des circonstances ne fait pas de tort au jugement fondamental. L'intelligence des faits et des paroles dans leur virtualité et leur adaptation au milieu ne peuvent effacer le témoignage sur le fond de l'événement.

Il faut poser le problème tel que les évangélistes et avant eux la communauté et les apôtres l'ont vécu. Pour eux, Jésus de Nazareth était Dieu. Il était vivant, agissant, présent dans leur milieu, dans les forces sacramentelles qu'ils déployaient, dans l'Esprit qui les soulevait. C'est de ce Jésus-Dieu qu'on racontait les faits et les dits. Un Paul s'occupait peu des événements d'avant la consommation du mystère, mort et résurrection, parce que mort et résurrection résumaient la totalité du mystère. Jean

(1) *Matth.*, IX, 9; *Marc*, II, 14; VIII, 34; *Luc*, V, 11, 27-28.

fait prêcher et agir le Dieu incarné. Mais ceux qui racontèrent la montée de Galilée à Jérusalem, tout en ne se laissant pas transporter au ciel comme les apocalyptiques, ont dépassé les strictes nécessités du kérygme telles que les premières formulations des *Actes* (III, 15 ss.; IV, 10 ss.; V, 30 ss.) et Paul (*I Cor.*, XV, 3 ss.) nous les ont rapportées. Bien sûr, l'important n'était pas pour eux de situer Jésus dans un calendrier et sur une carte, d'analyser les mouvements de son âme, de montrer les tenants et les aboutissants de son ministère. Mais ce manque d'intérêt biographique souligne d'autant plus l'unité de l'image universellement présentée comme authentique. Toute fabulation, toute invention consciente, tout témoignage qui n'aurait pas été vrai, étaient répudiés par leur foi même à celui qu'ils proclamaient être l'exigence, le oui et le non le plus absolu. Cela nous paraîtra toujours un saut dans l'absurde de supposer que les communautés se sont forgé de toute pièce l'idée d'un Jésus ressuscité et se sont imaginé, pour s'y préparer, un Jésus ayant agi et parlé comme les évangélistes le témoignent. Elles nous apparaissent ainsi deux fois dans l'erreur. Le squelette des traditions, acceptées comme vraies par les sceptiques, ne mérite pas d'être appelé à la vie par l'Esprit-Saint. Histoire et foi sont une unité. Elles se rejoignent dans une personne, dans une définition de cette personne : Jésus-Christ.

D'ailleurs, et c'est par là que nous terminerons une étude déjà trop longue, la continuité et la discontinuité du fait Jésus éclatent surtout dans l'événement de la Croix. Il est bien étonnant que Bornkamm ait compté les narrations de la mort de Jésus comme un produit de la foi et par conséquent, selon lui, comme contenant une répudiation de tout intérêt historique (1). Dahl, Mussner, Bartsch ont vu bien plus juste en partant de la mort de Jésus comme d'un point inexpugnable. Marc a répété plusieurs fois, au cours de son évangile, que les disciples n'étaient pas intelligents. Devant la mort, ils abandonnent leur Maître et s'enfuient (XIV, 50). L'inintelligence des disciples a surtout pour objet le mystère de la Croix. Cette mort doit être expliquée. Comment en rendre compte si ce

(1) G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, p. 143. Sur l'ensemble, voir encore : G. Kittel, *Der « historische Jesus »*, dans *Mysterium Christi*, Berlin, 1931, pp. 45-65; M. Veit, *Die Auffassung von der Person Jesu im Urchristentum nach den neuesten Forschungen*, Marbourg, 1946; G. Hartdorff, *De Historiciteit van Jesus*, Amsterdam, 1952.

Je n'ai pu consulter les études suivantes : F. Scheidweiler, *Der historische Jesus*, dans *Die Pforte*, t. VI, Stuttgart, 1953, pp. 478-488; R. C. Johnson, *The Jesus of History and the Christian Faith*, dans *Theology Today*, Princeton, t. X, 1953, pp. 170-184. E. K. Winter, *Die Leben-Jesu-Forschung. Von der Vita zur Historia*, dans *Frankfurter Hefte*, t. IX, 1954, pp. 342-365; F. Lieb, *Die Geschichte Jesu Christi in Kerygma und Historie. Ein Beitrag zum Gespräch mit R. Bultmann*, dans *Antwort, Festschrift K. Barth zum 70. Geburstag*, Zurich, 1956, pp. 582-595; R. Tucci, *La fede della communità primitiva e il Cristo della storia*, dans *Civiltà Cattolica*, 1957, pp. 222-236; P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*, dans *Beiträge zur Forderung christlicher Theologie*, t. XLVIII, Gütersloh, 1958.

n'est par l'explication historique qu'en donnent les évangiles? Jésus fut incompris des siens et surtout du judaïsme. Et s'il n'a pas été compris, c'est que sa doctrine et sa personne heurtaient les conceptions du temps. Et d'autre part, comment le Crucifié est-il devenu le Ressuscité si rien dans sa vie et dans ses œuvres ne préparait cette foi? En déniant à Jésus jusqu'à sa conscience messianique, la critique s'est mise dans une impasse. D'autre part l'admettre, c'est prendre la voie où l'engagement de la foi n'est plus un acte de valeur existentiale mais comprend un « Das », un objet, c'est revenir à l'histoire.

Conclusion.

Sommes-nous à un tournant de l'exégèse contemporaine touchant le point capital de l'historicité de Jésus? On le croirait sans peine. Au radicalisme des fondateurs de la Formgeschichte s'est substituée une attitude plus ouverte, plus réaliste, plus exigeante aussi. La foi en la Résurrection coupée de toute certitude historique à l'égard du Ressuscité ne satisfait plus. La méticulosité des analyses littéraires sur les différents stades et les différents motifs des péricopes évangéliques rentre petit à petit dans un ensemble de la critique comme élément utile mais partiel. L'examen des bases elles-mêmes de l'historicité rend une confiance que certains avouèrent définitivement perdue.

La foi des églises primitives ne peut être un produit de la prédication ou de besoins périphériques. Le centre d'intérêt est Jésus de Nazareth. Si haut que l'analyse des péricopes ou des ensembles nous permette de remonter, on perçoit que les textes sont issus d'une conviction unanime : le kérygme n'est vrai que dans la mesure où les faits affirmés sont réels. C'est pourquoi l'affirmation première et originale se moule dans un genre littéraire original dont les deux pôles de composition nous ont paru être l'autorité et la tradition. Et comment mieux assurer la réalité des faits qu'en les replaçant dans la continuité et la discontinuité de l'histoire elle-même? Le milieu où la religion nouvelle naît et se propage est-il celui dans lequel les auteurs replacent la vie et l'œuvre de Jésus? Et d'autre part, la distance entre le milieu historique et doctrinal et le donné évangélique n'est-elle pas telle que tout historien doit constater une faille dans les strates du développement idéologique et une brisure dans les influences courantes du temps? La vie, la mort, la résurrection de Jésus sont la réponse des sources. Chercher ailleurs, c'est déplacer le problème et non le résoudre. C'est sans doute demander à d'autres disciplines qu'à l'histoire l'explication et la raison d'être d'un refus de l'histoire.

Bruxelles. B. Rigaux, O. F. M.

DE SON VENTRE COULERONT DES FLEUVES D'EAU
(Jo., VII, 38)

Le texte de *Jo.*, VII, 37-38 présente deux difficultés qui ont suscité déjà bien des controverses. En premier lieu, il est possible de placer la coupure entre les vv. 37 et 38, soit avant, soit après l'expression « celui qui croit en moi ». Dans le premier cas (coupure A) on obtient le texte suivant :

> Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.
> Celui qui croit en moi, comme dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son ventre.

Il s'agit alors du sein du croyant, d'où coulent des fleuves d'eau. Dans le second cas, le texte est disposé de la façon suivante :

> Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi,
> et qu'il boive, celui qui croit en moi.
> Comme dit l'Écriture : Des fleuves d'eau vive couleront de son ventre.

Il s'agit alors du sein du Christ d'où coulent les fleuves d'eau vive auxquels les fidèles vont venir s'abreuver (1). Encore aujourd'hui, les exégètes sont partagés en nombre presque égal entre les deux façons d'interpréter le texte johannique. Pour nous en tenir aux travaux les plus récents, mentionnons que la coupure A (ponctuation avant « celui qui croit en moi ») est adoptée dans les deux derniers commentaires anglais sur le quatrième évangile, ceux de C. K. Barrett (1956) et de R. H. Lightfoot (1957) et vient d'être vigoureusement défendue par le P. J. Cortès Quirant, S. J., dans un article de la revue *Estudios Biblicos* (2). Mais la coupure B (ponctuation après « celui qui croit en moi ») compte aussi de nombreux partisans de marque : J. Jeremias, Dodd, Bultmann, E. Hoskyns, les

(1) Le Père A. M. Dubarle, qui adopte la coupure B, interprète cependant la citation en fonction du croyant, d'après *Prov.*, IV, 23. Cf. son article : *Des fleuves d'eau vive*, Vivre et Penser, 1945, pp. 238-241.

(2) C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 270. — R. H. Lightfoot, *St John's Gospel*, p. 183. — J. Cortès Quirant, « *Torrentes de agua viva.* » *¿Una nueva interpretación de Jn.* 7, 37-38? dans *Estudios Biblicos*, 1957, pp. 279-306.

P. Braun et Mollat (1). Le P. Lagrange avait opté pour la coupure B, tout en reconnaissant la probabilité de la coupure A (2).

D'autre part, seconde difficulté, il est impossible de trouver dans la Bible un texte qui corresponde à la citation faite par saint Jean, quelle que soit par ailleurs la coupure adoptée. Si l'on tient pour la coupure A, on allègue des textes comme *Is.*, LVIII, 11; *Zach.*, XIV, 8; *Prov.*, V, 15 ou même *Prov.*, IV, 23. Si l'on opte pour la coupure B, on pense d'ordinaire aux textes où il est question du rocher (type du Christ) frappé par Moïse et qui laisse couler de l'eau en abondance pour abreuver les Israélites assoiffés : *Ex.*, XVII, 1 ss.; *Is.*, XLVIII, 21; *Ps.*, LXXVIII, 15, 16; CV, 41. De toute façon, on admet que Jean ne cite pas à proprement parler un texte déterminé, mais qu'il combine plusieurs textes, de façon très libre. Hoskyns va jusqu'à parler d'un midrash chrétien résumant la signification profonde du miracle de Moïse (3). Selon Dodd, Jean aurait en vue trois textes qui étaient lus dans les assemblées juives durant la fête des Tentes : *Is.*, XII, 3; *Ez.*, XLVII, 1 ss.; *Zach.*, XIV, 8 (4). J. Jeremias, reprenant une suggestion de W. Bauer, pense à l'utilisation d'un apocryphe aujourd'hui perdu (5). En fait, comme le note très justement C. K. Barrett dans un article consacré à l'utilisation de l'A. T. par le quatrième évangéliste : « Aucun commentateur n'a réussi à expliquer de façon satisfaisante l'origine de la citation » (6).

Que le lecteur se rassure; mon intention n'est pas de proposer une hypothèse nouvelle, mais simplement d'étayer par des arguments nouveaux une hypothèse ancienne. Il faut adopter la coupure B (ponctuation *après* « celui qui croit en moi »). Les fleuves d'eau vive sortent du sein du Christ, qui réalise ainsi en sa personne le type du rocher frappé jadis par Moïse. Quant à la citation biblique, elle provient de *Ps.*, LXXVIII, 16, qui mentionne précisément cet épisode du rocher frappé par Moïse; toutefois, la citation serait faite d'après un Targum araméen, et non d'après la LXX, d'où la difficulté qui a arrêté les commentateurs.

(1) J. JEREMIAS, *Golgotha*, 1926, p. 80; *Jesus als Weltvollender*, 1930, pp. 47 ss. — C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 349, note 2. — R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 229, note 2. — E. HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, p. 321. — F. M. BRAUN, *L'eau et l'Esprit*, Rev. Thomiste, 1949, p. 9. — D. MOLLAT, *L'Évangile de saint Jean* (Bible de Jérusalem).

(2) M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean* (Études Bibliques), pp. 214 ss.

(3) *Op. laud.*, p. 323.

(4) *Op. laud.*, p. 349.

(5) *Jesus als Weltvollender*, p. 48, note 2.

(6) C. K. BARRETT, *The Old Testament in the Fourth Gospel*, *JTS.*, 1947, p. 156.

***

Dans un article paru en 1941, et souvent cité depuis, le P. Hugo Rahner a traité le problème du point de vue de la tradition patristique (1). Je me bornerai à reprendre ici ses conclusions, en apportant toutefois un certain nombre de précisions, de corrections et de compléments. A première vue, la coupure A (ponctuation avant « celui qui croit en moi ») semble avoir pour elle le meilleur de la tradition patristique : à Alexandrie, Origène, Athanase, Didyme, Cyrille; en Palestine, Eusèbe de Césarée et Cyrille de Jérusalem; en Cappadoce, Basile et les deux Grégoire; chez les latins, Ambroise, Hilaire, Jérôme, Augustin. Ajoutons encore, chez les syriaques, Eusèbe d'Émèse, disciple d'Eusèbe de Césarée. Toutefois, on aurait tort de se laisser impressionner outre mesure par de telles autorités. Le P. Rahner n'a pas eu de peine à montrer qu'en fait tout ce courant traditionnel avait sa source dans l'interprétation d'Origène : par sa connaissance parfaite des Écritures, le fidèle (parfait gnostique) devient pour tous les autres croyants une source de lumière et de sanctification :

> Videntes tanta haec mysteria in scripturis divinis esse latentia proficitis in intellectu, proficitis in spiritalibus sensibus. Incipietis etiam ipsi esse doctores et procedent ex vobis flumina aquae vivae (2).

Bien entendu, on ne saurait en conclure qu'Origène soit à l'origine de la coupure A; elle était connue probablement avant lui, comme en témoignerait le Papyrus Bodmer II (3). Mais il est certain que le succès qu'elle

(1) Hugo Rahner, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh.* 7, 37-38, *Bibl.*, 1941, pp. 269-302 et 367-403. Cet article, remarquable par sa documentation étendue, n'a pas évité cependant certaines confusions. Il eût été bon, me semble-t-il, de mieux préciser les divers thèmes utilisés par les Pères. Sur l'interprétation patristique, voir aussi les précisions apportées par J. E. Ménard, *L'interprétation patristique de Jean*, VII, 38, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1955.

(2) Hom. sur *Gen.*, XIII, 4; *GCS.*, VI, p. 119.

(3) A vrai dire, le témoignage du papyrus Bodmer II n'est pas absolument convaincant. Il est certain qu'il place un point de ponctuation entre les mots πινετω et ο πιστευων. Mais je ferai à ce sujet deux remarques. — *a*) La ponctuation du papyrus est assez capricieuse. Le point qui précède est placé entre les vv. 35 et 36 (après ελληνας), ce qui peut se justifier, bien qu'on eût attendu déjà un point entre les vv. 36 et 37. Le point qui précède ce dernier est placé au v. 34, entre la première et la seconde syllabe du verbe ζητησετε! Quant au point précédent, nous le trouvons au verset 31, entre les mots ποιησει et ων; or il est évident qu'ici le point rattache fautivement le membre de phrase ων...εποιησεν à ce qui suit, au mépris du sens de la phrase. Doit-on attacher plus d'importance à la coupure qu'il place en VII, 37-38? — *b*) Même si l'on admet que le scribe a voulu insister sur la coupure en VII, 37-38, on ne peut affirmer avec certitude qu'il ne dépend pas de l'interprétation origéniste. Origène en effet succéda à Clément d'Alexandrie, comme chef de l'École d'Alexandrie, vers 213-215, mais son activité exégétique s'exerçait depuis plusieurs années déjà. Or l'éditeur du papyrus Bodmer II, V. Martin, date le manuscrit des environs de l'an 200, mais avec une marge d'une trentaine d'années avant ou après. L'étude du texte donné par le papyrus me fait penser qu'une date comme 230 (ou même plus tardive?) conviendrait mieux que 170 ou même 200. De toute façon, une influence d'Origène ne saurait être exclue à priori.

a connu, chez les principaux Pères grecs et latins, doit être attribué à l'influence d'Origène.

L'histoire de la coupure B (ponctuation après « celui qui croit en moi ») est plus difficile à retracer. La première attestation explicite qui en est faite se trouve dans le commentaire sur Daniel, d'Hippolyte, écrit vers 204-206 (1). L'ouvrage commence par une explication allégorique de l'histoire de Suzanne et des deux vieillards. A propos du jardin dans lequel Suzanne vient prendre son bain (figure du baptême), Hippolyte entreprend une digression sur le jardin d'Éden, lequel symbolise l'Église, « jardin spirituel de Dieu ». Les arbres plantés dans ce jardin sont les justes : patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, vierges, etc... Puis l'auteur poursuit la description symbolique en ces termes :

> Il coule en ce jardin un fleuve d'une eau intarissable. Quatre fleuves en découlent, arrosant toute la terre. Il en est de même dans l'Église : le Christ, qui est le fleuve, est annoncé dans le monde entier par le quadruple évangile. Il arrose toute la terre et sanctifie tous ceux qui croient en lui, selon la parole du prophète : Des fleuves sortent de son corps (2).

La description se termine par la mention des deux arbres, celui de la connaissance et celui de la vie, qui symbolisent la Loi et le Verbe.

Le « prophète » dont il est question dans le texte cité à l'instant désigne certainement saint Jean, selon une façon de parler dont on trouve des exemples ailleurs. Nul doute également que la parole citée : « Des fleuves sortent de son corps », ne fasse allusion à *Jo.*, VII, 38. Hippolyte admet donc la coupure B et interprète le texte johannique en fonction du Christ, non du croyant. Les « fleuves » qui sortent du Christ, d'après *Jo.*, VII, 38, sont les quatre évangiles qui vont vivifier toute la terre. La citation toutefois n'est pas littérale. Il est possible qu'Hippolyte ait songé en même temps au texte de *Jo.*, XIX, 34 qui raconte comment un soldat transperça de sa lance le côté du Christ, d'où il sortit du sang et de l'eau. L'allusion à ce dernier texte expliquerait, et l'emploi du verbe « sortir » (au lieu de « couler », en *Jo.*, VII, 38), et le remplacement de « ventre » par « corps », ce dernier terme, moins précis, pouvant mieux s'adapter à la description faite en XIX, 34.

Sous une forme plus simple, la même interprétation se lit chez saint Cyprien, dans une lettre écrite vers 255-256, durant ses luttes contre les hérétiques. A l'image du paradis terrestre, l'Église produit en elle

(1) Ne voulant pas prendre parti dans la controverse sur Hippolyte, soulevée par M. Nautin, je m'en tiens à l'opinion la plus couramment reçue.

(2) Sur *Dan.*, I, 17 (éd. LEFÈVRE, *Sources Chrétiennes*, p. 103, auquel nous empruntons la traduction du texte).

des arbres fruitiers (les fidèles), arrosés par les quatre fleuves que sont les quatre évangiles. Hors de l'Église donc, les hérétiques sont condamnés à la soif éternelle. Au contraire, le Seigneur proclame que celui qui a soif doit venir et boire des fleuves d'eau vive qui ont jailli de son ventre. Où ira celui qui a soif? Aux hérétiques qui ne possèdent pas la source et le fleuve d'eau vive, ou à l'Église qui est une et fut fondée sur un seul Christ? (1) Chez saint Cyprien, la citation de *Jo.*, VII, 37-38 est beaucoup plus littérale, mais on ne perçoit aucune allusion à *Jo.*, XIX, 34. On notera l'omission des mots « celui qui croit en moi », sur laquelle nous reviendrons plus loin, et qui enlève au texte toute ambiguïté.

Signalons enfin que cette interprétation de *Jo.*, VII, 38 se lit encore dans le *Carmen adversus Marcionem*, faussement attribué à Tertullien, et qui aurait été composé à la fin du IVe ou au début du Ve siècle.

L'auteur de l'opuscule anonyme *De montibus Sina et Sion*, écrit entre 210 et 240, utilise *Jo.*, VII, 37-38 d'une tout autre façon. Partant du texte d'*Is.*, II, 3 : *De Sion exiet lex et verbum domini ab hierusalem*, il veut montrer comment, par le Christ, s'est réalisée la première partie de l'annonce prophétique. Son exégèse est passablement compliquée, commandée par le mot « ventre » qu'il voit cité dans le Psaume XL : *Lex tua in medio ventris mei*, et en *Jo.*, VII, 38 : *Flumina de ventre eius fluebunt aquae vivae.* Voici quel est son raisonnement. La loi est sortie effectivement de Sion. En effet, la loi chrétienne n'est autre que la croix du Christ. Pourquoi? Parce que le prophète avait annoncé : « Ta loi est au milieu de mon ventre »; or, lorsque le Christ en croix eut « le ventre du côté transpercé », du sang et de l'eau coulèrent de sa plaie, selon ce qu'il avait lui-même annoncé : « Qui a soif qu'il vienne et qu'il boive celui qui croit en moi. Des fleuves d'eau vive couleront de son ventre. » Ces fleuves d'eau vive ne sont autres que l'eau et le sang qui sortent de la plaie du Crucifié, l'eau (du baptême) donnant naissance à l'Église et le sang représentant la loi de la passion. Dans cette exégèse complexe, aucune typologie ne se laisse soupçonner. En revanche, ce texte est le premier en date qui mette explicitement un lien entre *Jo.*, VII, 38 et *Jo.*, XIX, 34 : la parole prophétique de VII, 38, « Des fleuves couleront de son sein », s'est réalisée lorsque le côté transpercé du Christ laissa couler de l'eau et du sang.

Pour établir l'exégèse de ces deux passages johanniques, notre auteur anonyme utilise un thème déjà connu de Tertullien : l'eau et le sang qui coulent du côté du Christ symbolisent les deux baptêmes que peut recevoir le chrétien : le baptême d'eau (d'où résulte la formation de l'Église) et

(1) Lettre LXXIII, 10, 11; *CSEL.*, III-A, pp. 785-786.

le baptême de sang (le martyre) (1). Sur ce point, l'auteur également anonyme du *De Rebaptismate*, libelle d'origine africaine postérieur à 256, est beaucoup plus explicite. Soulignant l'unité entre le baptême d'eau et le baptême de sang, il écrit :

> ...cum utraque haec ex uno atque eodem fonte procedant flumina baptismatis dominici, ut qui sitit veniat et bibat, sicut scriptura dicit : Flumina de ventre eius currebant aquae vivae. Quae flumina primum apparuerunt in domini passione, cuius de latere perforato lancea militari sanguis et aqua manavit, ut emitteret duo flumina diversae speciei, sed tamen eiusdem ac singulare latus, ita ut impleatur spiritu sancto quicumque credens biberit ex utroque flumine (2).

On notera la même anomalie que dans le *De Montibus Sina et Sion :* les fleuves d'eau vive annoncés en *Jo.*, VII, 38 deviennent les deux fleuves qui coulent du côté du Christ, mais il s'agit alors d'un fleuve d'eau et d'un fleuve de sang.

Le texte de *Jo.*, VII, 38 a donné lieu enfin à une troisième interprétation qui sera pour notre travail la plus féconde en résultats positifs. Sa formulation la plus simple se lit, ici encore, chez saint Cyprien :

> De même, à l'avance, il fut annoncé que, s'ils ont soif et cherchent le Christ, les Juifs pourront boire chez nous, c'est-à-dire recevoir la grâce du baptême. S'ils ont soif, dit-il, dans les déserts, il leur apportera de l'eau, il la fera sortir de la pierre, la pierre sera fendue et l'eau coulera et mon peuple boira (cf. *Is.*, XLVIII, 21). Ce qui s'accomplit dans l'évangile lorsque le Christ, qui est la pierre (cf. *I Cor.*, X, 4), est fendu d'un coup de lance durant la passion. D'ailleurs, rappelant ce qui avait été prédit par le prophète, il proclame et dit : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne et qu'il boive celui qui croit en moi; comme dit l'Écriture : Des fleuves d'eau vive couleront de son ventre (3).

Comme dans l'interprétation précédente, les deux textes de *Jo.*, VII, 38 et XIX, 34 sont rapprochés l'un de l'autre : c'est lorsque le Christ fut frappé du coup de lance que se réalisa la prophétie de *Jo.*, VII, 38. Mais à la place de l'exégèse complexe péniblement élaborée par l'auteur du *De Montibus* nous avons une interprétation typologique de l'Exode parfaitement cohérente. Jadis, dans le désert, Moïse avait frappé le rocher d'où avait jailli l'eau permettant d'abreuver les Israélites assoiffés (cf. *Ex.*, XVII, 1 ss.; *Nomb.*, XX, 1 ss.). Ce rocher était la figure et le type du Christ (cf. *I Cor.*, X, 4). « Frappé » sur la croix, le côté du Christ a

(1) *De pud.*, 22 : « Quod sciam, et martyrium aliud erit baptisma... Habeo enim, inquit, et aliud baptisma. Unde et ex vulnere lateris dominici aqua et sanguis, utriusque lavacri paratura manavit. » Cf. *De Bapt.*, 16.

(2) *De Rebapt.*, 14; *CSEL.*, III-B, p. 87.

(3) Lettre LXIII, 8; *CSEL.*, III-A, p. 706. La ponctuation donnée par l'éditeur est fautive.

laissé couler l'eau et le sang (*Jo.*, XIX, 34), ces « fleuves d'eau » permettant d'abreuver les fidèles assoiffés, selon la prédiction que Jésus lui-même en avait faite (*Jo.*, VII, 38).

On lit une interprétation identique chez Grégoire d'Elvire, l'auteur présumé du *Tractatus Origenis* (1). Lui aussi rapproche *Jo.*, XIX, 34 de *Jo.*, VII, 38 et interprète les deux textes en référence à la scène de *Ex.*, XVII, 1 ss. Pour lui également, l'eau qui sort du côté du Christ, nouveau Rocher, symbolise le baptême. Il complète son exposé par l'adjonction du thème développé dans le *De Rebaptismate* : l'eau et le sang sortis du côté du Sauveur représentent les deux baptêmes chrétiens : le baptême d'eau (formation de l'Église) et le baptême de sang (le martyre). Même interprétation encore chez saint Ambroise et saint Jérôme, en concurrence donc avec l'interprétation origéniste (2).

Il est étonnant que, dans son exposé par ailleurs si bien documenté, le P. H. Rahner ait omis d'interroger la tradition syriaque, qui offre sur le point qui nous occupe une parenté remarquable avec la tradition africaine. En 344 *Aphraate*, l'un des plus illustres représentants de l'Église syriaque de Mésopotamie, écrivait une homélie sur la Pâque. Au cours de son exposé, il compare et oppose l'œuvre salvifique de Moïse et celle du Christ; reprenant successivement les divers actes de Moïse au cours de l'Exode, il montre combien le Christ lui fut supérieur. Il en vient naturellement à parler du miracle de la pierre frappée qui laisse couler de l'eau, et il écrit :

> Pour les Israélites, Moïse a fait sortir l'eau de la pierre; pour nous, le Sauveur a fait couler des eaux vives de son ventre (3).

L'allusion à *Jo.*, VII, 38 est certaine, qu'Aphraate interprétait donc du Christ et non du croyant. D'autre part, tout le contexte indique clairement que l'homéliste avait aussi devant les yeux l'image du Christ crucifié et qu'il pensait au coup de lance du soldat romain, ouvrant le côté du Christ pour en faire couler l'eau et le sang. Y compris la référence à l'Exode, c'est exactement l'interprétation que nous avons lue sous la plume de saint Cyprien.

Quelques décades plus tard, saint Éphrem (mort en 373) composait une hymne pour la fête de l'Épiphanie, dans laquelle il écrivait :

> La soif du Peuple fut enlevée grâce aux eaux coulant de la pierre; la soif des peuples est enlevée grâce à la source du Christ. Le bâton de Moïse a ouvert

(1) *Tract. Orig.*, XV; éd. Batiffol, pp. 164 ss.

(2) AMBROISE, *in Lc.*, X, 49 ss.; *CSEL.*, XXXII, 4, p. 473 ss. — *In Ps.*, I, 2-3; *CSEL.*, LXIV, p. 29. — *In Ps.*, LXI, 13; *CSEL.*, LXIV, p. 386. — JÉRÔME, *in Ps.*, LXXVII. 16, éd. Morin, *Anecd. Mareds.*, III, p. 65. — *In Ps.*, XCVIII, *id.*, p. 148.

(3) APHRAATE, *Hom.*, XII, 8 *(De Paschate)*; *PO.*, I, col. 524.

le rocher et les eaux ont jailli... voici que, du côté du Christ, coule une source de vie (1).

Par ailleurs, dans son homélie *De Domino nostro* (2), il écrivait : « Celui qui est descendu pour devenir source guérissante pour les malades proclamait : Quiconque a soif, qu'il vienne et qu'il boive »; puis, quelques lignes plus loin, il rappelle l'épisode du rocher frappé par Moïse tel qu'il est mentionné en *Ps.*, LXXVIII, 20.

Il est donc certain que, comme saint Cyprien, Aphraate et saint Éphrem interprètent *Jo.*, VII, 38 en fonction du Christ (et non du croyant), qu'ils voient dans *Jo.*, XIX, 34 la réalisation de la prophétie faite par Jésus lui-même en *Jo.*, VII, 38, et que, pour eux, le rocher frappé par Moïse et qui laissa couler des fleuves d'eau était le type du Christ frappé sur la croix. Nous ne sommes donc pas ici devant une interprétation « occidentale », comme on le dit trop souvent, mais devant une tradition également bien représentée dans l'Église africaine et dans l'Église syriaque (3). Il reste à voir si l'on peut en trouver des traces, comme dit le P. Rahner, chez saint Irénée et chez saint Justin.

Saint Irénée est le premier à avoir parlé de l'évangile tétramorphe. Dans *A. H.*, III, XI, 8, il veut prouver, contre les gnostiques, que le nombre des évangiles devait être fixé à quatre. Il utilise pour cela diverses comparaisons : les quatre régions du monde, les quatre vents cardinaux, les quatre chérubins d'Ézéchiel, les quatre Testaments entre Dieu et les hommes. Il ne lui vient pas à l'idée de parler des quatre fleuves du paradis terrestre qui, pour Hippolyte et Cyprien, symbolisaient précisément les quatre évangiles. Il semble donc ignorer cette utilisation particulière de *Jo.*, VII, 38 en référence aux fleuves de la Genèse, que nous avons notée dans la tradition occidentale.

De même, saint Irénée connaît bien le thème de la pierre frappée par Moïse dans le désert. Il le mentionne en *A. H.*, IV, XXVII, 3, au cours d'une

(1) EPHREM, *in Festum Epiph.*, V, 12-14; éd. Lamy, vol. I, p. 53.

(2) *De Domino nostro*, 41; éd. Lamy, vol. I, p. 242.

(3) Il semble bien, d'ailleurs, qu'Origène lui-même connaisse l'interprétation typologique de *Jo.*, VII, 38 en référence au rocher de l'Exode, comme l'a noté le Père Rahner. Au moins une fois, il cite *Jo.*, VII, 38 en le référant au Christ : c'est de lui que proviennent les fleuves d'eau vive (Sur *Cant.*, II; *GCS.*, XXXIII, p. 167). D'autre part, il connaît le rapprochement entre la scène de l'Exode (cf. aussi *I Cor.*, X, 4) et *Jo.*, XIX, 34, mais évite ici toute allusion à *Jo.*, VII, 38 (Sur *Ex.*, XVII, 1 ss.; *GCS.*, XXIX, p. 254). Enfin, dans l'homélie sur *Jér.*, XVIII, 1-16 (*GCS.*, III, p. 162), après avoir mentionné le rocher de l'Exode, il cite *Jo.*, VII, 37, mais évite de poursuivre la citation jusqu'au v. 38. On a donc l'impression qu'Origène connaît l'interprétation typologique de *Jo.*, VII, 38, mais qu'il évite de l'utiliser trop explicitement parce qu'en fait il en a adopté une autre.

Signalons enfin que saint Épiphane cite *Jo.*, VII, 38 en le référant au Christ, et non au croyant : « C'est le Christ dont il est dit : des fleuves couleront de son ventre » (*Anc.*, XIX, 2; *GCS.*, XXV, p. 27).

longue citation de *I Cor.*, x, 1-12, et en *A. H.*, IV, xiv, 3, à propos de la typologie de l'A. T., où *I Cor.*, x, 4 est à nouveau cité. Plus intéressant est *Dém.*, II, 46 : Irénée veut prouver la préexistence du Christ au moyen des événements racontés dans l'A. T.; traitant de l'Exode, il mentionne successivement le buisson ardent, le passage de la mer Rouge, le rocher qui laisse couler un fleuve d'eau, les douze sources, etc... Ici encore, c'est *I Cor.*, x, 4 qui est évoqué à l'occasion de la scène de *Ex.*, xvii, 1 ss., et non *Jo.*, vii, 38. Mentionnons encore *A. H.*, IV, xxxiii, 14 et *Dém.*, II, 89, dans lesquels Irénée cite *Is.*, xliii, 18, qui lui-même se réfère explicitement à *Ex.*, xvii; l'évêque de Lyon note bien que les « fleuves » annoncés par le prophète sont ceux de l'Esprit Saint, mais il ne fait aucune allusion à l'interprétation christologique de *Jo.*, vii, 38! Enfin, J.-B. Pitra a édité le fragment d'une homélie, en traduction syriaque, dont l'authenticité est certaine. Ce fragment nous est parvenu également en traductions arménienne, éthiopienne et arabe (1). Voici une traduction latine du texte syriaque :

> Ut esuriit, sic et saturavit. Et ut sitivit, sic et bibere fecit. Et perinde ac olim Iudaeis petra erat Christus, ita nunc credentibus Iesus dedit ut bibant aquas spirituales quae scaturiunt in vitam aeternam.

L'allusion à *Ex.*, xvii, 1 ss. est certaine, comme aussi la référence à *I Cor.*, x, 4. A la différence des autres textes, Jean est bien cité ici, mais c'est *Jo.*, iv, 14 et non *Jo.*, vii, 38! (2) Serait-il concevable que, si Irénée avait admis l'interprétation typologique de *Jo.*, vii, 38, en référence à l'Exode, il n'eût pas eu l'idée de citer ce texte dans l'un ou l'autre des passages précédemment mentionnés?

Notons encore qu'Irénée mentionne deux fois l'épisode du coup de lance dans le côté du Christ (*Jo.*, xix, 34), mais c'est seulement pour souligner, contre les Docètes, la réalité de l'humanité du Christ. Le texte n'est utilisé, ni en liaison avec *Jo.*, vii, 38, ni en relation avec *Ex.*, xvii, 1 ss., ni pour symboliser la formation de l'Église ou le double baptême d'eau et de sang.

Il semble donc, contrairement à ce qu'a pensé le P. H. Rahner (3), qu'Irénée ignore l'interprétation typologique de *Jo.*, vii, 38, celle d'Hippolyte (les quatre fleuves du Paradis) comme celle de la tradition syro-africaine (le rocher frappé par Moïse). Peut-on penser

(1) J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I (1852), pp. 6-7 (la traduction latine, que nous donnons ici, est de Renan). Pour les traductions arménienne, arabe et éthiopienne, cf. H. Jordan, *Armenische Irenäeusfragmente*, *T. U.*, XXXVI, 3 (1913), pp. 6, 99-106.

(2) Les verbes syriaque et éthiopien correspondant au *scaturiunt* sont ceux qui traduisent le ἁλλομένου de *Jo.*, iv, 14 dans la Peshitta et la version éthiopienne. La traduction arabe omet ce verbe.

(3) *Art. cit.*, pp. 371-375.

du moins qu'il utilise *Jo.*, VII, 38 en le référant au Christ, et non au croyant? Les quelques textes invoqués en ce sens ne sont pas probants. *A. H.*, IV, XXXVI, 4 : « Unum et idem quum semper sit Verbum Dei, credentibus quidem ei fontem aquae in vitam aeternam dans », fait allusion à *Jo.*, IV, 14 et non à *Jo.*, VII, 38. *A. H.*, V, XVIII, 2 est certainement plus topique :

> In omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva quam praestat Dominus in se recte credentibus et diligentibus se et scientibus quia unus Pater, qui est super omnia...

Le P. Rahner note à propos de ce texte : « Ici, aucun doute n'est plus possible : Irénée cite *Jo.*, VII, 38 ». Il est vrai que l'idée de l'eau vive, identifiée à l'Esprit que reçoivent les croyants, provient certainement de *Jo.*, VII, 39. Mais peut-on conclure de ce texte qu'Irénée plaçait la coupure après « celui qui croit en moi »? Il est à noter qu'ici encore, Irénée évite toutes les expressions caractéristiques de *Jo.*, VII, 38. D'autre part, comme l'a parfaitement noté le P. Cortès Quirant (1), quelle que soit la coupure adoptée, *Jo.*, VII, 37 suppose implicitement que le Christ donne à boire à ceux qui croient en lui : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive (celui qui croit en moi) », surtout si on rapproche ce texte de *Jo.*, IV, 14 : « Et l'eau que je donnerai... » Dans ces conditions, je ne crois pas que le texte d'Irénée cité plus haut suppose nécessairement une citation de *Jo.*, VII, 38 avec la coupure placée après « celui qui croit en moi ».

Il reste enfin le texte de *A. H.* III, XXIV, 1, dans lequel Irénée dit des hérétiques :

> Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; spiritus autem veritas. Quapropter, qui non participant eum neque a mamillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem; sed effodiunt sibi lacus contritos...

Si Irénée cite ici *Jo.*, VII, 38, pourquoi ne reprend-il aucun des mots caractéristiques de ce texte? Ne peut-on penser simplement à une utilisation assez libre de *Jo.*, XIX, 34, où il est dit que du côté du Christ sortirent de l'eau et du sang? Cette hypothèse est au moins aussi vraisemblable que l'autre. On pourra d'ailleurs comparer ce texte avec celui de la lettre des martyrs de Lyon : « Mais celui-ci demeura inébranlable... fortifié par la source céleste d'eau vive qui sort du corps du Christ ». Dans ce texte, l'allusion à *Jo.*, XIX, 34 me semble certaine

(1) *Art. cit.*, p. 292.

(même verbe « sortir »), tandis qu'une allusion à *Jo.*, VII, 38 ne s'impose nullement.

En définitive, je ne crois pas que l'on puisse invoquer le témoignage d'Irénée en faveur de la coupure B (après « celui qui croit en moi »). Chaque fois qu'il aurait l'occasion d'utiliser et de citer *Jo.*, VII, 38, dans une perspective christologique, ce sont d'autres textes qui se présentent à son esprit, spécialement *I Cor.*, X, 4 et *Jo.*, IV, 14. Son témoignage reste donc douteux.

Qu'en est-il maintenant de saint Justin? Il est certain qu'il a connu l'interprétation typologique de l'épisode de la pierre frappée par Moïse et qui laisse couler de l'eau en abondance. Dans *Dial.*, LXXXVI, parmi les nombreuses scènes de l'A. T. qui préfiguraient l'action salvifique du Christ, saint Justin mentionne l'épisode de la pierre, entre le passage de la mer Rouge et la purification des eaux amères; mais il n'y a là aucune allusion à *Jo.*, VII, 38. Plus caractéristique est *Dial.*, CXIV, 4. Après avoir mentionné que le Christ est la « pierre angulaire » annoncée en *Is.*, XXVIII, 16 et la « pierre taillée sans le secours d'aucune main » que le prophète Daniel avait vue (*Dan.*, II, 34), saint Justin poursuit :

> Nos cœurs ont été si bien circoncis de toute perversité que nous nous réjouissons de mourir pour le nom de la belle pierre (τῆς καλῆς πέτρας) d'où jaillit l'eau vive (ζῶν ὕδωρ) pour les cœurs de ceux qui, par lui, aiment le Père de l'univers, et qui abreuve ceux qui veulent boire l'eau de la vie (τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν).

L'allusion à la pierre frappée par Moïse est certaine. Cette pierre est le Christ, d'où jaillit l'eau vive. L'explication typologique n'est pas faite par recours à *I Cor.*, X, 4, comme chez saint Irénée, mais par utilisation d'expressions johanniques : « l'eau vive » (*Jo.*, VII, 38; IV, 10), « ceux qui veulent boire l'eau de la vie » (cf. *Apoc.*, XXII, 17 : Celui qui a soif, qu'il vienne; celui qui veut, qu'il reçoive l'eau de la vie, gratuitement; mais aussi *Jo.*, VII, 37 : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne et qu'il boive...). Sans doute, nous n'avons pas ici de citation formelle de *Jo.*, VII, 38, mais les expressions se rapprochent tellement du texte johannique que son utilisation, dans une perspective christologique et en référence au rocher de l'Exode, apparaît probable.

Par ailleurs, ce texte doit être rapproché de *Dial.*, CXXXV, 3, assez étrange. Saint Justin veut montrer que les chrétiens forment le véritable Israël, en lieu et place de l'Israël selon la chair. Il commence son développement par ces mots :

> De même donc que le *verbe* appelle le Christ Israël et Jacob, de même nous aussi qui avons été taillés du ventre du Christ (ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λατομηθέντες) nous sommes la véritable race israélite.

L'expression ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ est des plus caractéristiques. Dans le grec profane, κοιλία signifie proprement « ventre », ou dans un sens plus large toute cavité du corps humain. Si, dans la LXX et sous l'influence de l'hébreu, le mot peut désigner le ventre en tant qu'il est le siège des affections sensibles, la nuance « émotionnelle » de l'expression demeure presque toujours perceptible (cf. *infra*). Ici, aucune nuance émotionnelle, et rien ne permet de penser que saint Justin dépende ici de la langue de la LXX. Il faut donc normalement retenir le sens de « ventre ». L'expression est alors si étrange qu'elle a sûrement été imposée à saint Justin par un texte déjà existant, en l'occurrence *Jo.*, VII, 38 : ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ entendu du Christ. D'autre part, d'où vient l'image exprimée par le verbe λατομηθέντες qui signifie proprement « taillés dans la pierre »? Elle pourrait provenir d'*Is.*, LI, 1 : « Écoutez-moi, vous qui poursuivez ce qui est juste et cherchez le Seigneur, regardez vers la pierre solide de laquelle vous avez été taillés (*LXX* λατομεῖν) », pierre qui n'est autre qu'Abraham. Je pense toutefois qu'il vaut mieux chercher dans une autre direction. Dans son Dialogue, saint Justin fait de fréquentes allusions à ce texte de *Dan.*, II, 34 : « Je regardais, jusqu'à ce que, de la montagne, une pierre fut taillée sans main d'homme »; cette pierre (λίθος), qui va dévaler de la montagne et frapper la statue aux pieds d'argile, n'est autre que le Christ. D'une façon plus précise, le texte de Daniel est invoqué par Justin pour prouver aux Juifs la naissance virginale de Jésus :

> Dire qu'il est « une pierre taillée, mais sans main d'homme », c'est proclamer la même chose en mystère, car dire que « il a été taillé sans main d'homme » c'est montrer qu'il n'est pas une œuvre humaine, mais l'œuvre de la volonté de celui qui l'a produit, le Père, le Dieu de toutes choses (1).

Mais précisément, dans le passage qui nous occupe, saint Justin, qui compare les fidèles au Christ, veut montrer qu'ils forment le véritable Israël, non pas celui qui est né « du sang et de la chair », mais celui qui fut engendré « de la foi et de l'Esprit » (CXXXV, 6). De même donc que le Christ était une pierre « taillée sans main d'homme », c'est-à-dire venu au monde de façon surnaturelle, de même les chrétiens ont été « taillés dans la pierre » (cette pierre qui est le Christ), c'est-

(1) *Dial.*, LXXVI, 1.

à-dire engendrés « de la foi et de l'Esprit ». L'image est sans doute d'une extrême concision, mais n'oublions pas qu'à plusieurs reprises saint Justin suppose parfaitement connu de ses lecteurs le texte de *Dan.*, II, 34 et son interprétation christologique.

Reprenons les divers éléments de ce texte singulier. — *a*) Les chrétiens ont été taillés « du ventre du Christ ». Cette image hardie et insolite ne peut s'expliquer, avons-nous dit, que par emprunt à *Jo.*, VII, 38, interprété en fonction du Christ. *b*) Les chrétiens, issus du ventre du Christ, ont été ainsi « taillés dans la pierre ». L'expression suppose nécessairement que le Christ est la pierre dans laquelle les fidèles ont été taillés. Saint Justin semble donc connaître l'interprétation typologique de *Jo.*, VII, 38, en référence à la pierre frappée par Moïse, mais il la combine probablement avec le thème de la pierre « non faite de main d'homme » de *Dan.*, II, 34. En *Dial.*, CXIV, 4 (cf. *supra*), il avait déjà fait le même passage d'une image à l'autre. *c*) Les chrétiens ont été « taillés dans la pierre » en ce sens qu'ils ne sont pas nés du sang et de la chair (cf. *Jo.*, I, 13) mais « de la foi et de l'Esprit ». Or, d'après *Jo.*, VII, 39, l'eau qui coule « de son ventre » symbolise l'Esprit que doivent recevoir les croyants. Le Christ est donc la pierre d'où coulent les fleuves d'eau (i. e. l'Esprit) qui vont effectuer la régénération spirituelle des croyants. — Malgré la concision de l'expression, nous pouvons admettre, je crois, avec une assez grande probabilité, que saint Justin interprète *Jo.*, VII, 38 en fonction du Christ, et qu'il connaît l'interprétation typologique de ce texte, en référence au rocher de l'Exode.

***

L'étude de la tradition patristique nous a montré deux courants principaux d'interprétation de *Jo.*, VII, 38. Le premier, qui a son principe chez Origène, place la coupure *avant* « celui qui croit en moi » et rapporte donc *Jo.*, VII, 38 au croyant, qui est considéré alors comme source de vie pour les autres hommes. Le second, répandu en Afrique et en Syrie orientale, connu très probablement déjà de saint Justin au milieu du second siècle, place la coupure *après* « celui qui croit en moi » et interprète *Jo.*, VII, 38 en fonction d'une typologie générale de l'Exode : le Christ est le rocher d'*Ex.*, XVII, 1 ss., qui laisse couler de son « ventre » des fleuves d'eau vive pour la régénération spirituelle des croyants. Même si, au témoignage du papyrus Bodmer II, on admet qu'Origène a repris une coupure déjà connue avant lui, on estimera malgré tout que la tradition syro-africaine, appuyée vrai-

semblablement par saint Justin, a plus de poids que la tradition origéniste. L'argument toutefois n'est pas suffisant pour dirimer la question, et il nous faut maintenant interroger l'évangile lui-même pour déterminer laquelle des deux coupures correspond le mieux à la « manière » johannique, soit du point de vue littéraire, soit du point de vue théologique.

Du point de vue littéraire d'abord, la coupure placée avant « celui qui croit en moi » (tradition origéniste), peut se justifier assez bien. Le v. 38 contient alors une construction en *casus pendens* dont on trouve des équivalents ailleurs (cf. VI, 39; XVII, 2). Quant au v. 37, il offrirait de bons parallèles dans la littérature rabbinique, surtout si l'on décide d'omettre les mots πρός με, avec P^{66} S D e b Cyprien, Aphraate et Ephrem : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne et qu'il boive! » Schlatter fait la comparaison avec les textes suivants : « Et quiconque désire recevoir, qu'il vienne et qu'il reçoive. — Voici de la poterie, celui qui en veut, qu'il vienne et qu'il achète. — Quiconque connaît le droit, qu'il vienne et qu'il enseigne. » On comparera aussi avec ce sémitisme bien connu de saint Jean : « Viens et vois » (I, 39, 46; IV, 29; XI, 34).

Mais d'autre part, la coupure placée *après* « celui qui croit en moi » (tradition syro-africaine) permet d'obtenir un parallélisme excellent. Le Père J. Cortès Quirant l'a contesté, car, dit-il, *aller à Jésus* n'est pas identique à *boire* l'eau qu'il donne, et il n'y a pas homogénéité entre les expressions *avoir soif* et *croire au* Christ. C'est évident, mais le parallélisme doit être compris autrement : ce sont les expressions *aller à Jésus* et *croire en lui* qui sont équivalentes dans la théologie johannique; et l'invitation *qu'il boive* répond à la première exhortation *qu'il vienne*. La construction parallélique est alors très semblable à ecIle que l'on trouve en *Jo.*, VI, 35 :

Celui qui vient à moi n'aura pas faim
et *celui qui croit en moi* n'aura jamais soif.

Si quelqu'un a soif, *qu'il vienne (à moi)*
et qu'il boive, *celui qui croit en moi.*

L'une et l'autre coupure peuvent donc se justifier du point de vue littéraire (1).

(1) Mentionnons ici un problème de critique textuelle assez curieux. Nous avons noté plus haut que la tradition latine interprétait *Jo.*, VII, 38 du Christ, et plaçait donc la ponctuation certainement après « celui qui croit en moi ». Mais *tous* les sommaires évangéliques mentionnés dans l'édition de la Vulgate de Wordsworth-White (*Novum Testamentum D.N.J.C. latine secundum editionem sancti Hieronymi*, vol. I, pp. 498-499) portent ce texte : *Si quis*

Il n'en va pas de même, à ce qu'il semble, du point de vue théologique. Dodd ne craint pas d'affirmer que le thème du croyant qui devient source d'eau vivifiante pour les autres hommes n'a aucun parallèle dans la littérature johannique (1). On a invoqué, il est vrai, des textes comme *Jo.*, XIV, 12 : « Celui qui croit en moi, les œuvres que je fais, il les fera lui aussi, et il en fera de plus grandes encore. » Si donc le Christ peut dispenser l'eau vivifiante (à savoir l'Esprit), il en va de même, dit-on, de tous ceux qui croient en lui. Mais c'est forcer le sens des textes, car par « œuvres » saint Jean entend ici d'une façon très précise les « signes » destinés à provoquer la foi, à savoir les miracles.

Le Père Cortès Quirant est mieux inspiré lorsqu'il fait appel à *Jo.*, IV, 14 (2) : « Celui qui boit de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif, mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source jaillissant pour la vie éternelle. » La parenté entre les deux textes est évidente : il y est question de l'eau que dispense le Christ pour étancher la soif des hommes (quelle que soit la coupure adoptée en VII, 37-38). Le Père Cortès Quirant pousse plus avant encore le

sitit veniat et bibat ; ou même plus souvent : *qui sitit veniat et bibat.* La vieille latine plaçai-elle donc la ponctuation avant « celui qui croit en moi »? Et cependant, les variantes par rapport au texte grec *(qui sitit* au lieu de *si quis sitit ;* omission de *ad me*) correspondent bien au texte latin des Pères qui placent la coupure après « celui qui croit en moi ». Comment expliquer cette anomalie? Je pense que la vieille latine devait omettre les mots *qui credit in me.* L'omission est attestée par saint Cyprien : « Clamat Dominus ut qui sitit veniat et bibat de fluminibus aquae vivae de ventre eius fluxerunt »; par l'auteur du *De Rebaptismate :* « ...ut qui sitit veniat et bibat; sicut scriptura dicit : Flumina de ventre eius currebant aquae vivae »; de même Grégoire d'Elvire dans le *Tractatus Origenis,* qui coupe la citation en deux parties, ignore les mots *qui credit in me.* On notera que ces trois auteurs commencent le texte par la même formule : « *Qui sitit veniat et bibat* », qui correspond exactement à la majorité des Sommaires latins mentionnés plus haut (au lieu du texte normal : *si quis sitit veniat ad me et bibat*). Le cas de saint Jérôme est particulièrement significatif. Quand il adopte l'interprétation typologique de *Jo.*, VII, 38, en référence au rocher de l'Exode, il cite le texte lui aussi de cette façon : « Qui sitit veniat et bibat... flumina de ventre eius fluent (aquae vivae) ». Dans les autres cas, il ajoute *ad me* et *qui credit in me* (voir les références *supra*). Il semble donc bien établi que tout un courant de la vieille latine omettait les mots *qui credit in me.* Le même problème se pose pour la vieille syriaque. Aphraate, on l'a vu, interprète *Jo.*, VII, 38 en fonction du Christ et placerait donc normalement la coupure après les mots « celui qui croit en moi ». Mais lorsqu'il cite le v. 37, il arrête toujours la citation après « qu'il boive » (*Dém.*, IV. 6; *PO.*, I, col. 149. — *Dém.*, XXIII, 9; *PO.*, II, col. 24). Tout se passe donc comme si Aphraate ignorait lui aussi les mots « celui qui croit en moi ». Ainsi, la tradition textuelle syro-africaine aurait omis les mots ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, ce qui enlève toute ambiguïté au texte johannique. Si l'on admet cette conclusion, on pourra l'utiliser en deux sens opposés. Les uns diront : vous enlevez toute valeur à la tradition syro-africaine, puisqu'elle est fondée sur un texte fautif. D'autres répondront : la tra ition syro-africaine ancienne est de première valeur pour l'établissement du texte johannique. N'aurait-elle pas gardé ici le texte authentique de l'évangile, les mots ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ ayant été ajoutés d'après le v. 39? En ce cas, le problème serait résolu en faveur de l'interprétation christologique du v. 38.

(1) *The Interpretation of the Fourth Gospel,* p. 349, note 2.

(2) *Art. cit.*, pp. 293 ss.

parallélisme. En *Jo.*, IV, 14, le Christ affirme que celui qui a soif n'aura plus à aller chercher l'eau au loin : il aura *en lui-même* une source d'eau jaillissant pour la vie éternelle. C'est la même idée qui serait exprimée en VII, 38 : celui qui croit dans le Christ, des fleuves d'eau vive couleront de son « intérieur »; autrement dit, c'est du plus profond de son être que jailliront les fleuves d'eau vive capables de la désaltérer. Cette explication se heurte à une double difficulté. Tout d'abord, c'est renoncer au soutien de la tradition origéniste, au moins quant à l'interprétation du texte, et il nous reste à choisir entre la tradition syro-africaine et la solution donnée par le Père Cortès Quirant. D'autre part, comme nous le verrons plus loin, il semble impossible de donner à l'expression ἐκ τῆς κοιλίας le sens de « de son intérieur ». Il existe donc bien un parallélisme entre *Jo.*, IV, 14 et *Jo.*, VII, 37-38, mais pas aussi complet que le suppose le Père Cortès Quirant, et qui vaut quelle que soit la coupure adoptée pour ce dernier texte.

Les partisans de la coupure B (ponctuation *après* « celui qui croit en moi ») peuvent invoquer de meilleurs arguments. Tout d'abord, le parallélisme de *Jo.*, VII, 37-38 avec *Apoc.*, XXII, 1, 17. Dans le premier verset, un ange montre à Jean « un fleuve d'eau de la vie, brillant comme du cristal, qui sortait du trône de Dieu et de l'Agneau ». On notera l'expression « fleuve d'eau de la vie », qui correspond à *Jo.*, VII, 38 : « des fleuves... d'eau vivante ». Dans le second texte, on lit cette invitation : « Celui qui a soif, qu'il vienne; celui qui le désire, qu'il prenne l'eau de la vie, gratuitement. » Il s'agit évidemment de puiser au fleuve d'eau de la vie qui sort du trône de Dieu et de l'Agneau. Ici encore, on notera la similitude des expressions entre *Apoc.*, XXII, 17 et *Jo.*, VII, 37 : « Celui qui a soif, qu'il vienne — si quelqu'un a soif, qu'il vienne. » Il semble donc normal, étant donné les contacts littéraires, d'interpréter *Jo.*, VII, 37-38 dans le même sens que *Apoc.*, XXII, 1, 17 : celui qui a soif est invité à venir s'abreuver au fleuve (aux fleuves) d'eau vivante qui vient de Dieu et du Christ. Les fleuves d'eau vivante sortent du Christ pour abreuver celui qui croit en lui.

D'autre part, il est certain qu'une interprétation de *Jo.*, VII, 38 en fonction d'une typologie de l'Exode est parfaitement dans la ligne générale du quatrième évangile. Même si l'on se refuse à admettre une typologie de l'Exode aussi poussée que celle proposée par H. Sahlin et par moi-même (1), il faut bien reconnaître que l'auteur du quatrième

(1) H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala, 1950. — M. E. Boismard, *L'évangile à quatre dimensions*, dans *Lumière et Vie*, 1951, pp. 105 ss. — *Dans le sein du Père* (*Jo.*, I, 18), *RB.*, 1952, pp. 35-37.

évangile se plaît à décrire l'activité du Christ en référence aux événements de l'Exode. Pour nous en tenir à l'essentiel, mentionnons le don de la Loi par Moïse (*Jo.*, I, 17; cf. *Ex.*, XXXIII-XXXIV), l'épisode du serpent d'airain (*Jo.*, III, 14; cf. *Nomb.*, XXI, 8 ss.), la manne tombée du ciel (*Jo.*, VI, 30-31; cf. *Ex.*, XVI, 4 ss.). Ce dernier texte est d'autant plus significatif que Jésus y est présenté comme le nouveau Moïse qu'annonçait *Deut.*, XVIII, 18, selon cette conception populaire que le Messie devait renouveler l'œuvre de Moïse, et spécialement les prodiges de l'Exode. Après la mention de la manne (VI, 31), celle du rocher frappé par Moïse s'insérerait parfaitement bien dans cette typologie de l'Exode. On retrouverait ainsi les thèmes déjà mentionnés par saint Paul : passage de la mer Rouge, manne, rocher qui donne l'eau (*I Cor.*, X, 4) et qui formaient le fonds des traditions juives sur la Pâque (*Ps.*, LXXVIII et CV), bien résumées dans *Deut.*, VIII, 14-16, qui mentionne précisément la sortie d'Égypte, les serpents brûlants, le rocher frappé par Moïse et la manne venue du ciel.

Signalons enfin le fait suivant, dont il est difficile par ailleurs d'évaluer l'importance. L'interprétation typologique de *Jo.*, VII, 38 suppose, on l'a vu, un lien étroit entre *Jo.*, VII, 38 et *Jo.*, XIX, 34 : lorsque le Christ fut frappé par la lance du soldat romain, son côté laissa couler de l'eau et du sang, et c'est alors que le Christ réalisa en sa personne la figure du rocher frappé par Moïse. D'autre part, en *Nomb.*, XX, 11 (parallèle à *Ex.*, XVII, 8), il est précisé que Moïse dut frapper *deux fois* le rocher et qu'il sortit alors de l'eau en abondance (1). Or on lit cette explication dans le Targum du Ps. Jonathan (Jérusalem I) : « Moïse frappa le rocher par deux fois; la première fois, il jaillit *du sang*, et la seconde fois *de l'eau* ». La ressemblance avec *Jo.*, XIX, 34 pourrait être purement fortuite. Il est probable cependant qu'il existe une dépendance entre les deux textes. Deux hypothèses sont alors possibles. — *a*) L'interprétation de *Nomb.*, XX, 11, donnée par le Targum du Ps.-Jonathan, reprend une tradition juive ancienne; dans ce cas, il serait possible que Jean lui-même, en notant le détail du sang et de l'eau qui sortent du côté du Christ, se soit référé à cette tradition. Contre cette hypothèse on fera valoir que la mention du sang est absente du Targum palestinien (2), et que son antiquité

(1) Ce détail du récit des Nombres ne nous donnerait-il pas l'explication du « aussitôt qui se lit en *Jo.*, XIX, 34? Jean voudrait souligner une certaine opposition : il a fallu que Moïse frappât le rocher par deux fois pour que l'eau sortît; au contraire, *dès que* le Christ fut frappé par le soldat romain, il sortit de l'eau et du sang.

(2) Ce renseignement m'a été très courtoisement communiqué par le Père Alejandro Diez Macho, qui a eu le mérite d'identifier le Targum Palestinien complet dans le ms. Neofiti 1 de la Bibliothèque Vaticane, et qui en prépare la publication. Je lui renouvelle ici l'expression de ma gratitude.

peut être sérieusement mise en doute. — *b*) On adoptera donc plutôt la seconde solution : c'est le texte du Targum qui dépend de *Jo.*, XIX, 34, et qui serait l'écho d'une polémique anti-chrétienne. Le texte serait intéressant en ce sens qu'il attesterait indirectement l'interprétation typologique de *Jo.*, XIX, 34 en référence à *Nomb.*, XX, 11. Mais comme il est impossible de préciser à quelle date remonterait l'origine de la tradition rapportée dans le Targum du Ps.-Jonathan (dont la rédaction définitive n'est pas antérieure au VI^e^ s.), le rapprochement avec *Jo.*, XIX, 34 demeure difficilement utilisable.

Il n'en reste pas moins vrai que, du point de vue théologique, la coupure B (tradition syro-africaine) donne un texte beaucoup mieux accordé à l'ensemble de la pensée johannique.

***

Que faut-il penser maintenant de la citation scripturaire faite au v. 38? Comme on l'a noté au début de cet article, aucun des textes proposés jusqu'ici (quelle que soit la coupure adoptée) n'offre une solution satisfaisante, car, si les textes faisant allusion à l'eau sont nombreux dans l'A. T., aucun de ceux que l'on a invoqués jusqu'ici n'offre les expressions caractéristiques de *Jo.*, VII, 38 : « De son ventre... des fleuves d'eau vive. » Il me semble cependant que la coupure B seule, et l'interprétation typologique en référence au rocher de l'Exode, permet de trouver un texte qui offre assez d'analogies avec *Jo.*, VII, 38 pour s'imposer comme source scripturaire.

La citation serait donc celle-ci : « Comme dit l'Écriture : de son ventre couleront des fleuves d'eau vive. » La première expression, « de son ventre », offre de sérieuses difficultés d'interprétation. En grec profane, le mot κοιλία peut désigner toute cavité du corps humain, mais plus spécialement *le ventre*, et parfois aussi *l'uterus* de la femme. C'est toujours l'un ou l'autre de ces deux sens qui se lit dans le N. T., mais aucun des deux ne peut convenir à *Jo.*, VII, 38. On s'est donc efforcé de trouver un sens acceptable, et ceci de deux façons différentes.

La première solution consista à faire appel au grec de la LXX. Le mot κοιλία y traduit fréquemment les mots hébreux בטן et מעים, qui signifient en effet « ventre » et « utérus », mais qui peuvent être utilisés aussi au figuré pour signifier le siège des sentiments de l'homme, d'où, ajoute-t-on, son « intérieur ». Ce sens, propre à la LXX (en dépendance de l'hébreu), aurait passé dans le N. T. en *Jo.*, VII, 38, qu'il faudrait traduire alors : « De son intérieur, du plus intime de lui-

même ». Cette solution, développée par W. Bauer dans son commentaire sur saint Jean, fut reprise ensuite par Behm dans le *Theologisches Wörterbuch* de Kittel, et plusieurs auteurs récents s'y sont référés. Toutefois, elle est loin de donner entière satisfaction. Il est vrai que, dans la LXX, le mot κοιλία peut désigner le siège des affections sensibles; mais même en ce cas, le sens métaphorique est à peine marqué. Il en va de même en français lorsqu'on dit : « la peur m'a pris aux entrailles ». Mais la plupart des exemples invoqués par W. Bauer et Behm se ramènent à ce type : « Vois, Yahvé, quelle est mon angoisse! *Mes entrailles* frémissent, mon cœur en moi se retourne... » (*Lam.*, I, 20) — « *Mes entrailles* bouillonnent sans relâche, chaque jour m'apporte la souffrance » (*Job*, XXX, 27) — « *Mes entrailles* sur Moab frémissent comme une cithare, et au dedans de moi sur Quir-Hérès » (*Is.*, XVI, 11) — « J'ai entendu, *mes entrailles* ont frémi; à ce bruit, mes lèvres tremblent, la carie pénètre mes os, sous moi chancellent mes pas... » (*Hab.*, III, 16) — « *Mes entrailles* se sont émues pour la chercher... » (*Sir*,. LI, 21). Dans tous ces exemples, il est question d'une émotion violente, principalement la peur, qui a son siège dans « les entrailles ». En *Job*, XV, 35, c'est l'image de l'enfantement qui reste apparente sous le sens métaphorique : « Oui, l'engeance de l'impie est stérile, un feu dévore la tente de l'homme vénal. Qui conçoit la méchanceté engendre le malheur et porte *en son ventre* un fruit de déception. »

Il reste deux textes, invoqués par W. Bauer, qui semblent plus topiques. En *Ps.*, XL, 9, on lit : « Je me suis plu dans ta loi, au profond de *mes entrailles* » (plusieurs mss. de la LXX ont : au profond de mon cœur). Il est possible que les « entrailles » soient ici encore le siège d'une joie intense; mais on pourrait traduire aussi : « au plus profond de mon être ». Dans ce cas, le « ventre » désignerait bien la partie la plus profonde de l'homme. C'est le sens que l'on trouve certainement en *Prov.*, XX, 27 : « La lampe de Yahvé c'est l'esprit de l'homme, qui pénètre jusqu'au tréfonds *de son être* » (ὃς ἐρευνᾷ ταμίεια κοιλίας). Ici, aucune allusion, même implicite, à une émotion violente; le mot indique seulement la partie la plus profonde, la plus cachée de l'homme (cf. *I Cor.*, II, 10).

Si l'on revient maintenant à *Jo.*, VII, 38 : « (celui qui croit en moi) ... des fleuves d'eau vive couleront de son ventre », on constate qu'il ne saurait être question en aucune manière d'une émotion violente. Il faudrait donc admettre le sens de « intérieur, partie cachée de l'homme », comme en *Prov.*, XX, 27 et peut-être aussi *Ps.*, XL, 9. Mais ces deux seuls textes, dans lesquels le mot grec a reçu un sens

« forcé » par suite de son équivalent hébreu, sont-ils suffisants pour justifier le sens d'un texte du N. T., qui resterait tout à fait isolé à côté des 22 emplois de κοιλία au sens propre de « ventre » ou de « sein maternel »? Il semble difficile de l'admettre (1).

C'est pourquoi, de nombreux auteurs ont eu recours à l'araméen. D'après Strack-Billerbeck, suivis par J. Jeremias et R. Bultmann (2), le ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ serait une traduction trop littérale d'un מגופה araméen. Ce mot signifie proprement « corps », mais peut avoir aussi le sens affaibli de « personne ». En *Jo.*, VII, 38, le sens serait : « De sa personne (= de lui) couleront des fleuves d'eau vivante. » A cette solution on a objecté que le mot araméen גוף aurait été traduit normalement par σῶμα et non par κοιλία. Selon Torrey, le mot גוא, qui signifie normalement « ventre », peut avoir aussi le sens de « milieu, intérieur ». L'expression johannique était primitivement au féminin, se rapportant à la Jérusalem messianique : « Du milieu d'elle couleront, etc... ». Un traducteur aurait confondu les suffixes féminin et masculin (ils ne diffèrent que par la vocalisation) et traduit le substantif par « ventre » au lieu de « intérieur ». Mais, a-t-on objecté, la Jérusalem messianique est complètement en dehors des perspectives de *Jo.*, VII, 38.

Une troisième solution par recours à l'araméen me semble possible, qui garde les avantages des deux solutions précédentes et en évite les inconvénients. L'intuition de Torrey était juste : c'est à partir du mot araméen גוא qu'il faut essayer de tourner la difficulté. Ce substantif désigne avant tout l'*intérieur* d'une chose ou d'un être vivant. Il a donc souvent le sens de « ventre » et correspond alors au κοιλία grec (cf. Targ. Palest. sur *Gen.*, XLI, 21, *bis* (3), et Targ. Ps.-Jon. sur *Ex.*, XXIX, 13, 22 et *passim*). Mais il arrive fréquemment, surtout dans l'araméen de Palestine, que ce mot soit ajouté, de façon explétive, à une préposition indiquant l'entrée dans un lieu, la présence dans un lieu ou la sortie d'un lieu. Ce rôle explétif de גוא est évident quand on compare le texte massorétique avec celui des Targums.

(1) Il est certainement abusif d'affirmer, sur la foi des textes précédemment cités et de quelques variantes de la LXX, qu'employés au sens métaphorique les deux mots κοιλία et καρδία ont pratiquement le même sens, et d'en conclure, comme on l'a fait, qu'en *Jo.*, VII, 38 κοιλία devait avoir même sens que καρδία!

(2) H. L. STRACK und P. BILLERBECK, *Kommentar z. N. T. aus Talmud und Midrasch*, vol. II, p. 492. — J. JEREMIAS, *Golgotha*, p. 82; *Jesus als Weltvollender*, p. 48, note 1. — R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 229, note 2. Ce dernier auteur envisage comme possible également l'interprétation au sens de « intérieur » de l'homme.

(3) Je citerai ce Targum d'après l'édition qu'en a faite P. KAHLE, *Masoreten des Westens*, II. *Das Palästinische Pentateuchtargum*, etc... Stutgart, 1930. Pour le texte cité ici, p. 46.

a) Entrée dans un lieu. Cf. *Gen.*, XLIII, 15 (16) : « Introduis-les dans la maison » :

T. M. : הביתה
Targ. Ps.-Jon. : לביתא
Targ. Palest. (p. 20) : לגו פלטין

Le texte du Targ. Ps.-Jon. et du Fragm. Targ. sur *Gen.*, XLIX, 4 est spécialement intéressant parce qu'il y est question de fleuves, comme dans *Jo.*, VII, 38. Les Targums, qui dépendent ici probablement du Targum Palestinien, s'écartent considérablement du texte hébreu. Jacob, bénissant son fils Ruben, lui dit : « Je te compare à un petit jardin dans lequel entrent des fleuves inondants » (דעלן לגוה נחלין).

(Cf. encore, avec la même préposition : Targ. Palest. sur *Gen.*, XLIII, 30; Targ. Ps.-Jon. sur *Gen.*, XLVIII, 22; etc...).

b) Présence dans un lieu. Deux cas en sont donnés dans le Targum Palestinien sur *Gen.*, IV, 12 (éd. Kahle, p. 7) : « Tu travailleras la terre... Tu seras fugitif sur la terre » :

T. M. בארץ .... את־ האדמה
Targ. Ps.-Jon. בארעא ... ית־ ארעא
Targ. Palest. בגו ארעא בגו ארעא

(Cf. encore, avec la même préposition : Targ. Palest. sur *Gen.*, XLI, 18, éd. Kahle, p. 20; Fragm. Targ. sur *Gen.*, XLIX, 1; etc...).

c) Sortie hors d'un lieu. En *Gen.*, XLIV, 18, le Targum Palestinien présente une longue addition dans laquelle on lit : « Si je tire mon épée... »; le Fragm. Targ. reprend cette addition, mais offre ici une expression plus complète : « Si je tire mon épée de son fourreau. » Cette dernière expression est rendue par les mots : מן גו תיקא.

On lit de même dans le Talmud palestinien, *Peah* VIII, 20*d* : « Il puisa hors du pot » — מן גוא לפסא

Il est donc certain que le mot araméen גוא : 1° revêt souvent le sens de « ventre » et correspond alors au grec κοιλία. 2° est utilisé très souvent de façon purement explétive, joint aux prépositions signifiant : « vers, dans, hors de ». Étant donné ce fait, voici comment on pourrait expliquer *Jo.*, VII, 38. Dans la citation biblique faite par le Christ, on lisait au début l'expression מן גוה (1) qui signifiait simplement « hors de lui », avec emploi explétif du mot גוא. Le traducteur, sans doute peu au courant d'un aramaïsme qui semble plus

(1) D'après l'usage du Targum palestinien et des textes trouvés à Qumrân, il semble qu'on évitait d'ordinaire l'assimilation du *nun* dans l'araméen de Palestine.

spécialement palestinien, a donné au mot גוא son sens premier de « ventre », d'où la traduction : « De son ventre ».

Cette hypothèse, acceptable même pour ceux qui n'admettent pas que le quatrième évangile fut traduit de l'araméen en grec (1), me semble au moins aussi probable que celle d'une éventuelle influence du grec de la LXX sur le sens de κοιλία. Le travail de recherche de la citation scripturaire s'en trouve simplifié d'autant, puisque, aussi bien, aucun texte de la LXX dans lequel se lit le mot κοιλία ne peut convenir ici. Étudions alors l'expression ποταμοί ... ὕδατος ζῶντος. Elle est assez caractéristique puisque, dans la LXX, si le mot « fleuve » revient très souvent, il n'est presque jamais, comme ici, suivi d'un déterminatif. Les deux seuls exemples que l'on peut citer sont *Is.*, LXII, 12, dans lequel Dieu promet qu'il va faire couler vers Jérusalem « la paix comme un fleuve », (כנהר שלום), texte compris par la LXX « comme un fleuve de paix — ὡς ποταμὸς εἰρήνης »; et *Dan.*, VII, 10, où l'on voit « un fleuve de feu » couler du trône de Dieu. Jamais il n'est question de « fleuve d'eau ».

Mais rien n'oblige à penser que le texte johannique donne une citation faite d'après la LXX. Bien au contraire, si la parole est authentique, tout nous porte à croire que le Christ cita le texte biblique d'après l'hébreu, ou mieux encore d'après un Targum araméen. C'est dans cette direction qu'il faut chercher. Notons d'abord que les textes bibliques faisant allusion à la scène du rocher frappé par Moïse se plaisent à mettre en parallèle les mots « eau » et « fleuves » (au pluriel). On lit dans *Is.*, XLIII, 20 : « ... parce que j'ai donné *de l'eau* dans le désert et *des fleuves* dans les lieux arides, pour abreuver mon peuple élu. » De même le *Ps.* CV, 41 s'exprime ainsi : « Il ouvrit la pierre et *les eaux* coulèrent, *des fleuves* s'en allèrent dans les lieux arides. »

Le texte le plus intéressant toutefois est celui de *Ps.*, LXXVIII, 16. Le texte hébreu, non vocalisé, se présente ainsi :

ויצא נוזלים מסלע
ויורד כנהרות מים

Le mot נהרות, non vocalisé, est amphibologique. On peut le prendre à l'état absolu et traduire : « Il fit descendre l'eau comme des fleuves » (cf. la LXX : καὶ κατήγαγεν ὡς ποταμοὺς ὕδατα). Mais on peut aussi bien le comprendre à l'état construit, avec מים pour déterminatif; c'est ce qu'a fait le Targum qui traduit ainsi :

ואוחית היך נהרין דנגדין מיא

(1) Si la parole est authentique, le Christ l'a prononcée en araméen. Il y eut donc forcément un moment où l'expression araméenne fut traduite en grec.

« Il fit descendre comme des fleuves d'eau courante. » Traduit en grec, ce texte donnerait : καὶ κατήγαγεν ὡς ποταμοὺς ῥέοντος ὕδατος.

Comme dans *Jo.*, VII, 38, nous avons le mot « fleuve », au pluriel, affecté d'un déterminatif : « des fleuves d'eau ». Parmi tous les textes que l'on a voulu invoquer pour expliquer *Jo.*, VII, 38, c'est le seul qui présente cette affinité avec le texte johannique; tous les autres ont simplement « de l'eau », ou « une source d'eau ». On notera également la précision du Targum : l'eau est נגדין.. En araméen, le verbe נגד signifie « couler » (cf. *Dan.*, VII, 10). Mais n'oublions pas que, dans la Bible, l'eau « vivante » caractérise l'eau « courante » par opposition à l'eau « stagnante ». Le texte du Targum aurait donc pu suggérer à Jésus l'image de l'eau « vivante » qui se lit en *Jo.*, VII, 38. Ce même verbe se retrouve par ailleurs dans le ῥεύσουσιν du texte johannique.

Voici donc les textes qui permettraient de reconstituer la citation de *Jo.*, VII, 38. Dans la première colonne je place le T. M.; dans la seconde le texte du Targum; dans la troisième sa traduction grecque; dans la dernière enfin le texte de *Jo.*, VII, 38 :

T. M.	Targum	Grec	Jean
ויוצא	ואפיק	καὶ ἐξήγαγεν	
גולים	גולייא	ῥεύματα	
	דמיא	ὕδατος	
מסלע	מן כיפא	ἐκ πέτρας	ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ (מן גוה)
ויורד	ואוחית	καὶ κατήγαγεν	
כנהרות	היך נהרין	ὡς ποταμοὺς	ποταμοὶ
	דנגדין	ῥέοντος	ῥεύσουσιν
מים	מיא	ὕδατος	ὕδατος ζῶντος

Bien entendu, cette explication suppose que le Targum de Jonathan, de rédaction tardive, aurait repris ici un texte ancien, comme il le fait souvent. Il demeure cependant que l'expression « fleuves d'eau » de *Jo.*, VII, 38 correspond à une lecture possible de l'hébreu de *Ps.*, LXXVIII, 16. Si l'on jugeait le recours à l'araméen hasardeux, on pourrait admettre encore que Jean combine deux textes : *Ps.*, LXXVIII, 16 (cf. supra), et *Is.*, XLVIII, 21-22 : « Ils n'ont pas été altérés, ceux qu'il a menés dans les déserts; du rocher, il a fait jaillir pour eux de l'eau, il a fendu le rocher *et les eaux ont coulé* (ויזבו מים) — LXX : καὶ ῥυήσεται ὕδωρ). L'expression « fleuves d'eau » viendrait du Psaume, tandis que le verbe « couler » et la forme littéraire proviendrait d'Isaïe.

Un dernier argument vient renforcer cette hypothèse. Au chap. VI, nous l'avons vu, saint Jean mentionne le miracle de la manne au désert. Or il se sert pour cela précisément du Psaume LXXVIII, 24 : « Il leur a donné à manger un pain venu du ciel » (1). On aurait donc, successivement, les deux miracles de la manne et du rocher mentionnés d'après le même psaume (vv. 24 et 16). On obtient ainsi un parallélisme remarquable entre le miracle du pain et le miracle de l'eau :

Comme il est écrit :
Il leur a donné à manger un pain venu du ciel (*Ps.*, LXXVIII, 24)...
Je suis le pain de vie.
Celui qui vient à moi n'aura pas faim,
et celui qui croit en moi n'aura jamais soif (*Jo.*, VI, 31, 35).
Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi,
et qu'il boive celui qui croit en moi.
Comme dit l'Écriture :
De lui couleront des fleuves d'eau vive (*Ps.*, LXXVIII, 16).

Jérusalem. M.-E. BOISMARD.

(1) La LXX et le Targum ne diffèrent pas ici du texte massorétique.

PUITS DE JACOB OU DE LA SAMARITAINE

Voici près d'un quart de siècle, à la fin d'une étude historique sur « Le Puits de Jacob et l'église de Saint-Sauveur », le regretté P. Abel écrivait : « Nous laissons au P. Vincent le soin d'exposer au lecteur dans un article prochain les phases archéologiques, le plan et l'ordonnance du monument élevé par la foi chrétienne à la mémoire du Sauveur assis sur le puits de Jacob » (1). Il n'avait pas voulu présenter lui-même les relevés d'ensemble qui étaient pratiquement prêts depuis une douzaine d'années, attendant l'éventualité de quelques fouilles complémentaires très désirables. Des tâches absorbantes et l'espoir d'obtenir des précisions sur divers détails d'ordonnance et l'évolution de l'édifice me firent différer alors la rédaction du commentaire archéologique annoncé. Non seulement aujourd'hui tout espoir s'est évanoui d'une investigation plus approfondie, mais le monument médiéval exhumé naguère dans ses lignes essentielles a subi déjà de fâcheuses modifications dans une restauration peu compétente, interrompue d'ailleurs par les bouleversements politiques en Palestine dans ces dernières décades. C'est la raison qui provoque la présentation tardive des graphiques signalés en 1933 et leur description concise.

Vers 1892, après d'interminables négociations avec le Gouvernement turc, le Patriarcat grec orthodoxe devenait propriétaire, aux abords de Naplouse, du site consacré par la tradition séculaire du Puits de Jacob, devenu Puits de la Samaritaine. Depuis de longues générations les somptueux édifices dont il s'était successivement orné avaient disparu, et le vénérable puits n'était accessible que par la brèche bancale d'une voûte souterraine, au milieu d'un champ désert, environ 2 kilomètres à l'orient de Naplouse, au débouché de la vallée sur la plaine d'*el-Maḥneh*. Des monuments évanouis n'apparaissaient plus, parmi les folles herbes, que de rares blocs trop ébréchés pour avoir tenté la rapacité des pillards de matériaux. *Etiam periere ruinae...*

Les premiers travaux entrepris pour créer un mur de clôture, une petite résidence monastique et un dégagement sommaire de l'accès

(1) *RB.*, 1933, p. 402.

au puits révélèrent quantité de vestiges antiques, dont la jeune École du P. Lagrange guetta naturellement avec un avide intérêt l'apparition. Dès l'année suivante, le P. Séjourné enregistrait le tracé de la crypte contenant le puits et son emplacement sous le chœur d'une église supérieure encore enfouie sous les remblais (1). Les fouilles ne progressaient qu'avec lenteur et sans beaucoup de méthode. Deux ans plus tard néanmoins le P. Séjourné pouvait présenter la silhouette intérieure et une vue cavalière du chœur de cette église (2). En dépit de leur parcimonie, ces informations permirent à un technicien de grande classe, M. Camille Enlart, de suggérer que l'église devait avoir été construite par les Croisés, vers le milieu du XII^e siècle (3). Dans l'intervalle M. F. J. Bliss avait risqué, sur la base de la crypte sous le chœur et de quelques sections de murs insuffisamment déblayées, un plan schématique imité de la basilique constantinienne de la Nativité à Bethléem (4). Plus précaire encore et enrichi de spéculations non moins douteuses était un peu plus tard le tracé présenté par M. C. Schick (5). A partir de 1907 l'accélération des fouilles sous la direction de l'architecte grec M. C. K. Spyridonidis raviva l'espoir d'un déblaiement systématique et compétent. Le plan publié l'année suivante (6) marquait un louable effort d'objectivité, sans toutefois concorder partout avec les graphiques partiels périodiquement réalisés par l'École; or, un exemple tout récent de la désinvolture avec laquelle M. Spyridonidis traitait parfois les documents archéologiques faisait vivement souhaiter un contrôle rigoureux (7). Pour des raisons ignorées, le déblaiement radical qu'on avait semblé promettre fut bientôt interrompu, laissant subsister maintes obscurités dans l'interprétation des monumentales ruines, où ne nous fut pas octroyée la liberté du contrôle archéologique nécessaire. Il ne devait enfin devenir réalisable que de longues années plus tard.

Durant l'été de 1919, l'École reconstituée après les fatidiques événements de la première Guerre mondiale apprit un jour qu'un higoumène libéral accueillait avec complaisance les visiteurs au Puits de la Samaritaine. Il fut aussitôt décidé d'en profiter pour tenter le

(1) *RB.*, 1893, pp. 242-244.
(2) *RB.*, 1895, pp. 619-622.
(3) Enlart, *RB.*, 1896, pp. 108-114.
(4) Bliss, *QS.*, 1894, pp. 108-112.
(5) *QS.*, 1900, pp. 61-63, à une époque où la multiplication des vestiges structuraux permettait cependant déjà plus de précision.
(6) Spyridonidis, *QS.*, 1908, pp. 248-253, avec des annotations très pertinentes de M. l'architecte anglais Arch. C. Dickie.
(7) Voir dans la *RB.*, 1907, pp. 607-611, l'audacieux roman fixant dans les ruines mythiques d'une église à Gethsémani la soi-disant découverte d'une inscription à S. Étienne qui provenait en réalité de Bersabée.

relevé technique vainement guetté en 1908-1914. L'équipe Savignac, Carrière et Vincent, usuelle dans ce genre de travaux, avait pris ses dispositions pour une course à Naplouse au début de septembre. A la dernière heure un contretemps malencontreux retint le P. Savignac et l'équipe diminuée partit au jour dit. Sur des avis qualifiés, nous avions endossé nos uniformes militaires, et ils nous valurent l'agréable surprise d'être chaleureusement accueillis par l'higoumène, à une heure très matinale. Il s'empressa de nous conter combien il avait eu grandement à se louer, juste un an auparavant, des officiers français du détachement de cavalerie qui avait libéré Naplouse de l'occupation germano-turque. Il ne tarissait pas de démonstrations d'enthousiaste sympathie. Informé de notre désir d'étudier l'état présent du « sanctuaire » confié à ses soins, il s'offrit à nous procurer lui-même toute l'aide que nous pourrions désirer. La tâche prévue consistait à exécuter méthodiquement un nouveau relevé d'ensemble, complété par l'enregistrement de tous les détails structuraux et décoratifs accessibles. Grâce à l'assistance matérielle de quelques *boys* délurés employés au monastère, le labeur fut accompli en deux journées très actives, stimulées par l'indication de l'obligeant higoumène qu'une restauration grandiose allait être entreprise.

Les relevés furent promptement mis au net, mais leur description demeura en sommeil; car on sut bientôt que la restauration annoncée débutait lentement, et l'espoir renaissait qu'elle provoquerait quelques dégagements plus approfondis précisant la notion de l'édifice médiéval et faisant du moins entrevoir sa relation avec les monuments antérieurs. L'illusion fut de courte durée, et la « restauration » malavisée ne tarda guère à être suspendue. A l'automne de 1921, le maître éminent qu'était M. Camille Enlart accomplissait en Syrie-Palestine une enquête officielle sur « Les monuments des Croisés dans le Royaume de Jérusalem ». On pouvait s'assurer que l'église du Puits de la Samaritaine, dont la découverte initiale l'avait jadis intéressé, retiendrait son attention, et il voulut bien nous signaler en effet, au début de 1922, qu'il envisageait de lui consacrer une étude très détaillée. Nos humbles graphiques n'avaient dès lors plus aucune raison d'être et dormiraient dans les cartons.

Le premier volume du grand ouvrage de M. Enlart, paru dans le courant de 1925, nous causa l'étonnement d'une « Église du Puits-de-Jacob » assez divergente de celle qui nous était depuis longtemps familière. Le plan, dessiné par M. l'architecte R. Jusserand, portait l'indication : « Croquis. Restitution d'après les Notes de l'Auteur » (1).

(1) *Les monuments des Croisés*, I, fig. 24, pl. 12.

Ses particularités les plus saillantes consistaient : 1° dans la projection de l'abside centrale à cinq pans; 2° l'empâtement des absidioles latérales dans des massifs rectangulaires exactement symétriques; 3° la soudure occidentale du transept sur les bas-côtés; 4° l'alternance de piles cruciformes à colonnes engagées avec des colonnes couplées dans les travées de la nef médiane; 5° l'épaisseur uniforme de tous les murs; 6° l'allongement d'une travée dans le vaisseau; 7° l'absence de toute indication de la crypte sous le chœur, où elle semblait au surplus être tenue pour « adventice » et « comme une partie de l'ancienne basilique... aménagée en crypte » (1). C'était plus qu'il n'en fallait pour nous ramener en hâte devant l'édifice, où éclatait l'évidence que M. Enlart avait enregistré de confiance les fantaisies de la restauration ébauchée en 1920 et 1921. Sa maîtrise technique avait su néanmoins en tirer parti pour restituer avec vraisemblance une église médiévale caractéristique du XII^e^ siècle en son milieu. Cette description globale préliminaire devant être complétée par une monographie historique et archéologique dans le second volume, il s'imposait d'en attendre la publication, qui fut retardée jusqu'à 1928 par la mort prématurée de l'auteur. Le P. Abel rendit compte du monumental ouvrage dans son ensemble (2), sans aucune allusion au problème du Puits de Jacob, dont la notice demeurait si déficiente qu'il conçut aussitôt le dessein d'y suppléer par la très diligente étude publiée seulement en 1933. On a dit ci-dessus quels motifs retardèrent alors la publication des graphiques archéologiques annoncés. Ils sont enfin aujourd'hui versés au dossier d'un émouvant sanctuaire qui attend toujours l'explication adéquate de son évolution artistique intégrale.

Sa forme médiévale, traduite à une échelle assez ample (pl. XIV) pour être intelligible au lecteur même peu spécialisé, fut manifestement conditionnée par l'intention de se greffer autant que possible sur des vestiges architecturaux antérieurs. On voudra bien croire que dès l'apparition des premiers éléments du nouvel édifice, il y a plus de soixante ans, ils avaient piqué suffisamment notre juvénile curiosité pour être enregistrés avec une attention méticuleuse, au fur et à mesure d'un déblaiement sans activité ni réelle méthode. La superposition très adroite à une vieille crypte vaguement cruciforme d'une élégante abside clairement médiévale mais de tracé intérieur assez insolite et extérieurement empâtée dans un étrange massif de maçonnerie trahissait déjà la rénovation de quelque édifice ordonné à la

(1) *Op. laud.*, p. 58.
(2) *RB.*, 1929, pp. 445-447.

vénération du Puits millénaire traditionnel. Les décrochements bizarres du chevet rectiligne dans lequel étaient noyées les absidioles demeuraient énigmatiques, et à chaque étape du dégagement les anomalies se multipliaient pour renforcer l'impression initiale d'une restauration dans un style évolué. Ce fut d'abord l'épaisseur inégale et en apparence démesurée des murailles latérales lisses, développées d'Est en Ouest sur une douzaine de mètres, amorties sur des antes appareillées et reportées de part et d'autre d'environ 3,50 m à l'intérieur par de nouvelles parois encore plus massives et d'épaisseur discordante, auxquelles des portes de 1,20 m d'ouverture les reliaient. Comme pour accentuer la singularité de ces baies, une porte un peu plus ample était aménagée tout à côté, presque dans l'ante du mur septentrional, d'ailleurs sans aucun répondant au Sud. Ces parois rétrécies et lisses à l'extérieur étaient renforcées intérieurement et à des intervalles relativement symétriques par des piles peu saillantes, dont la première à l'Est, plus composite, s'attachait à l'ante et s'ornait de doubles colonnes engagées, appareillées dans le même calibre que le corps des piles; les deux suivantes n'avaient qu'une colonne engagée. Ces murs longitudinaux se soudaient à l'Ouest sur une muraille transversale de même facture apparente, mais dégagée seulement sur une hauteur minime de l'amas énorme du remblai extérieur, laissant néanmoins discerner en son milieu les piédroits évasés d'un portail de façade. Dans l'intérieur du vaisseau, deux piliers cruciformes massifs avec colonnes engagées de même style que les piles latérales s'alignaient exactement de part et d'autre, et à des intervalles symétriques, sur les antes de l'abside centrale, munies elles-mêmes de doubles colonnes engagées identiques. A distance égale entre ces piliers et sur leur alignement précis, deux bases couplées en pierre blanche et de modénature classique, scellées dans le pavement, supportaient les somptueuses colonnes monolithes en granit, désaxées mais curieusement maintenues en faux équilibre par l'amoncellement des décombres : reliques indubitables d'un monument antérieur plus riche et de tout autre style. Divers indices non moins suggestifs en corroboraient la preuve : en particulier la constatation, dans l'escalier Nord de la crypte, d'un niveau ancien inférieur de 1,30 m en moyenne à celui du Moyen Age; à quoi s'ajoutent surtout les vestiges entrevus d'une mosaïque, jamais assez déblayée pour une étude quelconque, au chevet de l'absidiole méridionale, à peu près au niveau intérieur du chœur; enfin les lambeaux d'une muraille antique, épaisse d'un mètre environ et d'apparenc byzantine, dont ne subsistait guère que le solide libage démantelé,

rigoureusement à l'aplomb de la section orientale de la paroi Sud dans l'édifice des Croisés.

Faute de temps et surtout d'un équipement approprié, nous n'avons jamais entrepris l'exploration du puits, mais nous nous sommes efforcés, à plusieurs reprises, d'en vérifier la structure et les proportions, et de contrôler autant que possible, par un jeu de lumières, la seule description compétente qui nous était connue : celle du capitaine S. Anderson, officier du *Survey* anglais en 1866 (1). La vénérable margelle antique, intérieurement striée par le frottement prolongé des cordes de puisage et encastrée de vieille date dans un bâti rectangulaire de 1,16 m × 0, 77 m, a un orifice de 0,47 m, débouchant environ 0,60 m plus bas sur le sommet arrondi du puits. Celui-ci est un cylindre approximativement régulier de 2,25 m de diamètre, revêtu d'une maçonnerie fruste en petits blocs homogènes bien jointoyés. La profondeur moyenne constatée en 1919 était de 22,60 m, avec une hauteur d'eau de 0,90 m environ. Les dénivellations sensibles que la sonde accusait dans le fond faisaient néanmoins soupçonner qu'on n'atteignait pas le radier normal primitif, mais un empilage indéterminé d'éboulis, signalé du reste explicitement par Anderson, en un moment où le puits avait tari. Le diligent explorateur avait noté d'autre part qu'aux deux tiers environ de la profondeur le forage légèrement plus étroit pénétrait dans des couches horizontales de roche molle et n'avait qu'une parementation très fruste. Autant qu'il nous a été possible de le contrôler d'en haut, ce rétrécissement fort minime se produit à la profondeur de 14,50 m (2). Il a paru stérile de chercher à traduire la nuance du revêtement. L'ordonnance de la vieille crypte, sommairement présentée par le P. Séjourné en 1893, imposait au contraire une étude scrupuleuse, à cause de sa relative originalité.

Rien n'est actuellement connu de sa structure extérieure, exception faite pour une partie du massif occidental ajouré par une très petite lucarne dans la partie émergeant à peine au-dessus du sol, et dans lequel se creusaient les deux longs escaliers d'accès aux portes dont les linteaux s'ornaient d'une croix grecque sculptée en champlevé dans un cercle de 0,33 m de diamètre. Ces portes s'ouvraient dans les angles extrêmes d'une salle rectangulaire longue de 6,65 m du Nord au Sud et large de 2,90 m en moyenne (3), voûtée par une croisée d'arêtes haute de 2,50 m et de bon appareillage. Dans un coin s'entas-

(1) Publiée dans le *QS.*, 1877, pp. 72-75, avec un bon croquis.
(2) Voir pl. XV, 1.
(3) Exactement 2,96 m au Nord et 2,85 m au Sud.

saient en vrac quelques pierres de taille, des fragments de marbre et un tronçon de colonne : amas étrange et sans but apparent (1). Une marche haute de 0,17 m en belles dalles blanches relevait le sol d'une salle perpendiculaire greffée sur la partie centrale de la face Est, mais large seulement de 3,50 m et développée de 4 m d'Ouest en Est. Voûtée par un berceau semi-circulaire quelque peu bancal, haut de 2,46 m, elle se divisait elle-même en deux compartiments : le premier, pavé en banale mais solide mosaïque blanche égayée par un semis capricieux de cubes rouges, n'avait qu'une longueur moyenne de 2,10 m ; le second, relevé d'un mètre et profond de 0,90 m en manière de mastaba, donnait l'impression d'un autel devant la bouche du puits vénéré. L'examen des graphiques fera saisir l'exacte relation de cette singulière crypte avec l'édifice des Croisés.

Avant d'essayer l'analyse de ce dernier, il faut signaler brièvement son entière homogénéité structurale. Décompte fait des deux couples de colonnes granitiques monolithes remises en œuvre de seconde main dans l'ordonnance intérieure, toute la construction, manifestement d'une seule venue, était en calcaire local. Sur les parois extérieures des grands murs, les blocs en *mezzy* doux, parementés au marteau, étaient appareillés en assises moyennes de 0,45 m environ, décroissantes en s'élevant, et jointoyées avec une parfaite correction; des chaînes angulaires en pierre blanche *ka'kouly* (2), plus finement taillée, auxquelles les siècles avaient donné une patine mordorée, accentuaient la robustesse élégante de la muraille. A l'intérieur, sur une plinthe en *ka'kouly* de dressage plus soigné, l'appareil en *mezzy* présentait un aspect presque fruste faisant supposer un crépissage dont nous n'avons cependant ressaisi que de vagues traces sur un bloc portant un lambeau d'inscription samaritaine sommairement martelée et retaillé pour être relancé dans une assise courante haute de 0,38 m à 2 mètres environ de hauteur, vers l'angle S.-O. de la basilique. Le minime vestige de stuc peint aux couleurs très délavées que nous avons pu laborieusement enregistrer dans l'angle conservé de l'absidiole méridionale (3) suggère seulement une décoration plus élaborée des absides. Les supports intérieurs et tout ce qui subsistait des absides sauvagement dilapidées était au contraire en pierre blanche très élégamment taillée, appareillée à joints vifs et offrant par endroits la parementation bien nette en fines stries carac-

(1) Enregistré par le P. Séjourné en 1893 et maintes fois constaté dans nos visites postérieures, il n'existait plus en 1919.

(2) Sur la nature du calcaire palestinien *mezzy doux* et *ka'kouly*, on peut voir Vincent, *Jérusalem antique*, p. 84 ss.

(3) Voir pl. XV, 4.

téristiques du dressage médiéval, et surtout d'innombrables marques de tâcherons plus typiques encore de l'œuvre des Croisés. Dans un pan du gros pilastre près de la porte septentrionale s'engageait un beau bloc retaillé latéralement, qui présentait la moitié d'une croix de Malte inscrite dans un cercle et le début très martelé d'une inscription grecque en onciales byzantines du v^e^ ou du vi^e^ siècle bizarrement placée sens dessus dessous (1). On y reconnaîtra sans doute avec vraisemblance la moitié d'un linteau de porte, mais j'abandonne à d'heureux Œdipes le soin de percer l'énigme tantalisante du texte mutilé, où l'épithète [σε]βεστατου me laisse tout au plus deviner une allusion à quelque haut dignitaire probablement ecclésiastique ayant bien mérité du sanctuaire antérieur.

Telles étaient, dans leurs grandes lignes, les ruines monumentales que nous avions vu naguère progressivement sortir du sol, avant l'intervention de M. Spyridonidis en 1907, et qu'enregistrèrent nos relevés de septembre 1919. Leur étude suggérait à peu près spontanément la physionomie générale de l'édifice : basilique à trois nefs, mesurant dans œuvre 35 × 20 mètres en chiffres ronds, avec transept nettement débordant et coupole hardie couvrant la croisée devant le chœur relevé par une forte marche et développé avec ampleur au-dessus de la vieille crypte incluant le puits vénéré. Le galbe et les proportions de cette crypte préexistante, quoique pas nécessairement à l'origine sous forme de crypte souterraine, avaient imposé le rythme quelque peu insolite du vaisseau à nef centrale très large et bas-côtés modiques. Les nombreuses mais toujours minimes irrégularités de mesures, attribuables sans doute à des inadvertances d'exécution structurale, n'altéraient en rien l'harmonie intérieure, et le volume énorme de toutes les murailles et des supports libres avait été nécessairement impliqué par des couvertures en voûtes, dont le tracé fut sommairement indiqué sur le plan : croisées d'arêtes sur les nefs, berceaux longitudinaux épaulant la coupole au Nord et au Sud, double berceau de longueur inégale à l'entrée du chœur et voûtes en cul-de-four sur les absides. L'éclairage seul demeurait sans indications bien précises parmi les ruines exhumées et je n'ose pas m'assurer d'en avoir retrouvé des éléments certains; le galbe des fenêtres signalées sur le plan est donc emprunté aux baies usuelles dans les églises franques du xii^e^ siècle en Palestine. Le tracé de la base du portail de façade est l'unique détail nouveau fourni par le dégagement intégral qu'en avait réalisé M. Spyridonidis en 1908, sans se préoccuper d'établir le raccord exact

(1) Voir pl. XV, 5.

du seuil au sol des nefs, inférieur environ d'un mètre. J'avoue n'avoir pu vérifier de façon certaine ce qu'il existerait d'ancien dans les attaches de la courte volée de marches grossièrement restaurées; la forme semi-circulaire que j'ai risquée demeure par conséquent hypothétique et n'a qu'une assez minime importance.

Au premier coup d'œil notre relevé de 1919 paraissait assez bien coïncider dans l'ensemble avec le plan publié onze ans plus tôt par M. Spyridonidis. Mises à part quelques nuances dans le détail des mesures et la schématisation évidente de toutes les murailles, l'ordonnance générale conçue par l'architecte grec, patronné d'ailleurs par le distingué technicien anglais Dickie, différait néanmoins gravement de celle que nous avait dictée l'étude des ruines. M. Spyridonidis alléguait à la cantonade la découverte dans le transept de colonnes granitiques jumelées, dont nous n'avions jamais constaté l'existence en cet endroit, pour restituer symétriquement, sur l'axe des files de supports dans les nefs, deux groupes de colonnes couplées identiques à ceux demeurés en place entre les gros piliers cruciformes. Sa restauration théorique faisant régulièrement alterner des colonnes jumelles libres avec des piliers massifs à colonnes engagées dans une église à nefs courantes d'un bout à l'autre du vaisseau pouvait en principe s'autoriser de bons exemples; mais elle se heurtait ici à de compromettantes difficultés. Aucune trace n'était perceptible des bases sur lesquelles auraient reposé les colonnes couplées, dont le site même de trouvaille demeurait incertain; les deux premières travées ainsi constituées étaient sensiblement moins larges que les suivantes; il était fort malaisé d'en concevoir une satisfaisante modalité de couverture, et beaucoup plus encore celle des extrémités du transept, sans parler de leur relation anormale avec les absides latérales étroitement coincées par l'axe des colonnades improvisées dans la grande nef.

Une critique motivée de cette conception précaire du bel édifice requérait naturellement un nouveau contrôle très attentif des ruines, qui nous fut longtemps interdit. Peu après sa réalisation, l'annonce d'une étude éminemment qualifiée par M. C. Enlart rendait cette critique superflue, car il était à prévoir que le très distingué maître apercevrait d'emblée ce qui suggérait l'évidence d'une coupole sur la croisée du transept. Quand fut enfin publié son plan restitué, à la satisfaction d'y constater l'équivalent exact de notre interprétation sur ce détail essentiel se joignit aussitôt la désagréable surprise d'y découvrir maintes particularités dont le détail a été relevé ci-dessus et qui discordaient de tous nos anciens graphiques. Un prompt

retour au monument et l'examen réitéré des observations descriptives de M. Enlart nous donnèrent la conviction que, dans sa rapide enquête de janvier 1922, il avait été trompé par les déplorables maldonnes de la *restauration* grecque ébauchée en 1920-1921. La plus singulière originalité de ce qu'il appelait lui-même son « Croquis » consistait dans l'allongement de la basilique, développée à « 46 mètres » par l'addition gratuite d'une travée en façade. Cette travée adventice était constituée par le transfert à l'Ouest des deux groupes de colonnes couplées que M. Spyridonidis avait maladroitement restitués dans le transept méconnu. Toutes les nuances extérieures du nouveau « croquis » étaient en contradiction avec le plan d'ensemble de l'architecte grec, et surtout avec nos relevés plus explicites corroborés par des photographies (1). J'ai hâte d'ajouter au contraire que les observations techniques du très regretté maître sur l'ordonnance générale intérieure et sur le caractère artistique de l'ornementation de cette basilique franque du XII^e^ siècle dispensent désormais d'y revenir. Je ne présente aujourd'hui nos vieux relevés qu'à titre documentaire, avec l'espoir qu'ils pourront être de quelque utilité aux historiens préoccupés de scruter encore l'énigmatique évolution monumentale du sanctuaire.

Car il ne m'est pas douteux que les apparentes anomalies de la basilique médiévale résultèrent de la persistance de quelque élément des édifices primitifs. Deux au moins sont attestés par les sources littéraires : le premier dès avant le milieu du IV^e^ siècle, assez exigu peut-être mais embelli, sinon même amplifié déjà sous le règne de Théodose le Grand; le second plus somptueux érigé sur l'ordre de Justinien (2). Le P. Abel a rendu naguère très vraisemblable son ingénieuse hypothèse que le monument originel aurait été construit sur le type usuel d'un baptistère dans le premier art byzantin, afin d'inclure le puits sacré dans une sorte d'écrin; c'est pour en rehausser le symbolisme religieux que la transformation théodosienne y aurait adapté le plan cruciforme qui devait persister durant des siècles. N'était le témoignage tout à fait catégorique d'Arculfe, en 670, on inclinerait à penser que cette église « en forme de croix » fut remplacée, au temps de Justinien, par un thème basilical grandiose où le puits, cerné pour ainsi dire dans l'abside centrale en avant de l'autel, concré-

(1) Pour n'en signaler qu'un détail topique, on voudra bien observer sur la phot. (pl. XVI), prise en septembre 1919, l'empâtement rectiligne encore très clair de l'abside centrale, au lieu de son élégante projection à cinq pans dans le « croquis » de M. Enlart.

(2) Voir la documentation groupée par le P. Abel, *RB.*, 1933, pp. 392-397.

tisait plus vivement l'objet de la vénération. Ainsi mis en évidence au chef de la basilique, il en aurait déterminé l'ordonnance pour faire converger plus librement vers lui toutes les vues intérieures : très large nef centrale flanquée de doubles bas-côtés divisés par des files de colonnes libres, suggérées par quelques beaux fûts intacts et les nombreux tronçons mutilés de puissantes colonnes granitiques exhumés par les fouilles. La somptuosité de tels supports s'harmonisait spontanément avec la magnificence pompeuse de Justinien, et non moins bien la hardiesse robuste d'un édifice de 40 × 30 mètres conçu selon ce rythme proportionnel de 4 à 3 auquel avait abouti l'évolution raisonnée du programme basilical dès la fin du v^e^ siècle (1), et qu'autorisait la pratique dès lors courante des arcs et des toitures en charpente.

Depuis la mise au jour des importants vestiges de muraille apparemment byzantine démantelée sur l'axe précis de la face méridionale dans la restauration du XII^e^ siècle, cette hypothèse d'une basilique justinienne m'avait quelque temps séduit. Elle expliquait le rétrécissement notable du vaisseau et l'insolite massivité des murailles quand les Croisés rénovèrent le monument ruiné depuis des siècles, en substituant aux légères toitures antiques une coupole et des voûtes appareillées. Elle se heurtait trop radicalement néanmoins à des données littéraires fort explicites pour être maintenue.

Sans doute n'est-il guère possible de faire fond d'une manière absolue sur la description du pieux pèlerin Arculfe, comme extasié devant cette originale église, construite en quatre branches perpendiculaires aux faces du rectangle où s'encadre la margelle circulaire du puits, et munies chacune d'une ample ouverture extérieure. On ne doit pas perdre de vue que le schéma rudimentaire d'Arculfe ne fut pas dessiné devant l'édifice, mais vaguement tracé de mémoire sur une tablette de cire, pour éclairer son récit devant les moines écossais qui lui donnèrent l'hospitalité après son naufrage : tracé que le fervent abbé Adamnanus transcrivit plus tard dans ce qu'il nomme d'ordinaire une *vilis figura*. Ce graphique précaire n'est, je crois, pas absolument identique dans les divers manuscrits où il est représenté. Quand des interprètes pressés et trop enthousiastes évoquent à son propos les groupes monumentaux célèbres de *Qala'at Sema'ân* et de *Kaoussieh*, pour considérer ces quatre branches, d'ailleurs bizarrement inégales, comme autant de nefs, ils semblent bien mettre

(1) On voudra bien me permettre, à ce sujet, de renvoyer aux remarques déjà vieilles de trente ans, dans *Jérus. nouv.*, p. 789 s. et fig. 336.

Arculfe en contradiction avec lui-même. Le docte évêque gaulois ne parle pas de quatre églises centrées par leurs axes perpendiculaires sur le puits, mais d'une unique église avec quatre enfoncements symétriques projetés sur les faces de l'édicule central, autour duquel il disloque les syllabes du vocable *ec-cl-e-sia*, pour accentuer nettement l'essentielle unité de cette église, comme elle ressort de sa description (1).

Quelle que soit l'imprécision de ce graphique dénué de tout indice de proportions, il me paraît ne pouvoir s'interpréter, en fonction du texte, et devenir structuralement réalisable que sous la forme d'un monument central quadrangulaire, dans lequel se creusait sur chaque face une exèdre projetée à l'extérieur avec une couverture plus basse. Comparable dans une certaine mesure à l'octogone rayonnant de l'église de Zénon au Garizim, il s'assimilerait beaucoup plus strictement au fameux Mausolée de Galla Placidia à Ravenne dans les dernières décades du v^e^ siècle : programme cruciforme parfait, qui se concevrait dès lors très normalement à la génération suivante dans la restauration de Justinien, à l'église du puits de la Samaritaine. C'est par conséquent de cet édifice demeuré debout plus ou moins intact jusqu'au début du IX^e^ siècle (2) qu'on voudrait essayer de ressaisir quelques traces dans la transformation si radicale des Croisés, dont il expliquerait sans doute les évidentes anomalies.

L'unique élément positif apte à guider l'enquête est évidemment le puits. Au point de départ de la tradition littéraire, le pèlerin bordelais, en 333, le vénère comme ayant été creusé par Jacob et sanctifié par le Sauveur Jésus s'entretenant avec la Samaritaine; il alimente un bain, et des platanes qu'aurait plantés Jacob ombragent les alentours (3). L'authenticité fort problématique des platanes de Jacob nous intéresse infiniment moins que la mention du bain annexé dès lors au puits, et dont le caractère chrétien ne paraît pas douteux malgré le laconisme du pèlerin anonyme. On sait, par une indication incidente mais très claire, de saint Jérôme que, vers 385, sainte Paule vint prier, non loin de Naplouse, « dans l'église construite aux flancs du Garizim,

(1) Voir la reproduction du plan dans l'édition critique de Geyer, *Itinera Hier.*, p. 271, en face de la description dont voici la teneur : [*Arculfus*] *vidit constructam ecclesiam, quae quadrifida in quatuor mundi cardines formata extenditur, quasi in similitudinem crucis... In cujus medietate fons Iacob, qui et puteus dici solet, ad ejus quatuor respiciens partes extrinsecus medius habetur. ... De quo videlicet puteo... Arculfus itaque, qui de ejusdem putei bibit aqua... enarrat dicens : Ille, quem aspexi, puteus altitudinis habet bis vicenas orias, hoc est* XL *cubitos* (Geyer, p. 270).

(2) Le P. Abel, *RB.*, 1933, p. 396 s., en a fait la preuve.

(3) Geyer, p. 20 : *ubi Jacob puteum fudit...; ubi sunt et arbores platani, quas plantavit Jacob, et balneus qui de eo puteo lavatur.*

près du puits de Jacob, sur lequel le Seigneur s'assit, ayant soif et faim, et fut rassasié par la foi de la Samaritaine » (1). Traduisant quelques années plus tard l'*Onomasticon* d'Eusèbe, saint Jérôme ajoute à la notice grecque sur Sychar la mention parfaitement explicite : *ubi nunc ecclesia est*, d'où le P. Abel avait naguère déduit avec toute vraisemblance que le baptistère modique de 333 devait avoir été récemment embelli par Théodose le Grand.

Vers 530, l'archidiacre Theodosius, plus féru de chiffres de distances que de détails monumentaux dans sa relation assez étrangement ordonnée, signale d'un mot, à « Samarie, qui est dite maintenant Naplouse..., le puits que créa Jacob ». Il paraît lui associer, ou tout au moins lui juxtaposer un « tombeau de Joseph » (2), montré en effet dans le voisinage, à *Balâṭa*, mais sans relation avec le puits. Dérouté par la toponymie fallacieuse du temps, qui lui montre Samarie à Naplouse, il enregistre aussitôt après : « De Samarie jusqu'à Sébaste, VI milles, où le seigneur Jean fut décapité » : confusion manifeste entre le martyre de saint Jean-Baptiste à Machéronte et sa sépulture à Sébaste, traditionnellement connue depuis le IVe siècle et consacrée par une église byzantine dès la fin du Ve siècle. Mais pas plus à Sébaste qu'à Naplouse l'église n'a retenu son attention.

Celle du puits de Jacob est au contraire bien attestée de nouveau, dès la génération suivante vers 570, par l'Anonyme de Plaisance — qu'on avait cru pouvoir nommer jadis Antonin le Martyr, par suite d'une méprise bien démêlée par le P. Grisar, S. J. (3). — Pour la première fois sa mention s'enrichit de deux menus détails d'un très réel intérêt pour nous : elle est sous le vocable de « saint Jean », et le puits qu'elle renferme est situé « devant les grilles de l'autel » (4). Malgré son laconisme, ce vocable de « saint Jean », dont aucune autre mention ne m'est actuellement connue, dérive évidemment du même personnage qui était depuis plusieurs siècles en particulière vénération

(1) Voir J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*, t. V, *ep.* cviii, p. 173 s., trad. et texte critique : *Transivit Sichem..., quae nunc Neapolis appellatur, et ex latere montis Garizim extructam circa puteum Iacob intravit ecclesiam; super quo Dominus, residens sitiensque et esuriens, Samaritanae fide satiatus est.*

(2) Geyer, p. 137 : *Neapolis... Ibi est puteus, quem fabricavit Iacob, ibi sunt ossa sancti Ioseph.*

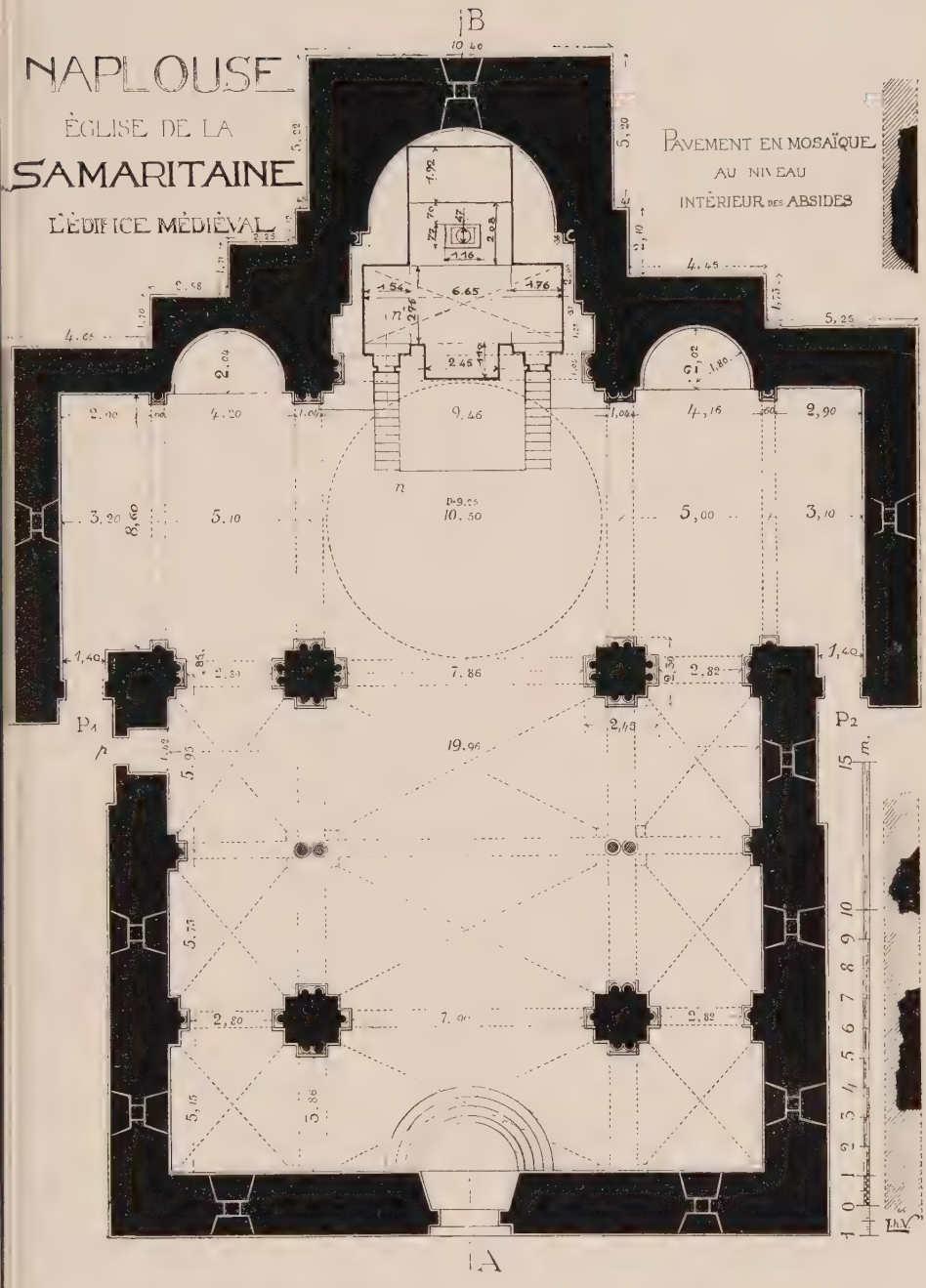
(3) Cf. *RB.*, 1903, p. 159.

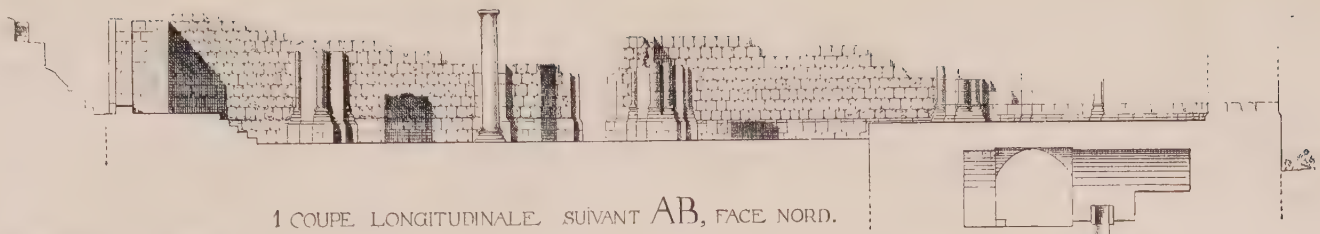
(4) Geyer, p. 162 s. : *Samaria, modo vero dicitur Neapolis, in qua est puteus, ubi Dominus aquam petiit, ubi facta est basilica sancti Iohannis; et ipse puteus est ante cancellos altaris et siclus ibi est de quo dicitur, quia ipse est, de quo bibit Dominus, et multae aegritudines ibi sanantur.* Laissons au compte de la naïve crédulité de l'Anonyme la persuasion que l'authentique seau consacré par les lèvres du Seigneur est toujours en place, et gardons-nous de contester les nombreuses guérisons réalisées par l'eau sainte, puisque le docteur Henri Bailey, longtemps directeur à Naplouse de la Mission médicale anglicane, a pris soin d'expliquer normalement les vertus curatives de l'eau du puits de Jacob; cf. *QS.*, 1897, p. 67 s.

dans la contrée, depuis qu'on avait cru découvrir ses ossements à Sébaste, c'est-à-dire le saint Précurseur Jean-Baptiste. Rien n'était donc plus spontané que de lui dédier le baptistère érigé sur le vieux puits de Jacob, où Jésus avait fait naître dans la Foi la pécheresse Samaritaine : confirmation très opportune de l'interprétation suggérée pour le *balneus* primitif de 333, mué en « basilique » depuis Théodose. L'importance non moindre de la localisation nettement précisée pour le puits en avant de l'autel est d'ouvrir enfin quelque perspective concrète sur l'ordonnance intérieure du monument cruciforme que le schéma rudimentaire d'Arculfe, un siècle plus tard, laissait si difficilement intelligible.

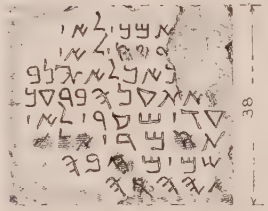
Le dispositif global suggéré plus haut, à partir de la position certaine du puits sacré « au milieu de l'église », faisait abstraction des éléments anciens de son cadre structural, à cause de l'impossibilité pratique d'apprécier exactement leur antiquité. La marche en belles dalles blanches appareillées qui surélève de 0,17 m la zone du puits pavée d'une mosaïque en semis blanc et rouge de bonne exécution qui trouverait, je crois, d'excellents répondants à la haute époque byzantine, appartient sans doute au premier aménagement chrétien du IVe siècle. Le banc maçonné qui bloque sur 1 mètre de hauteur le fond de l'exèdre à la manière d'un autel est manifestement d'origine récente, encore qu'antérieur, semble-t-il, à l'acquisition du site par le patriarcat orthodoxe; il ne figure pas dans le croquis du capitaine Anderson en 1866, qui donne au surplus une extension assez considérable d'Ouest en Est à cette exèdre, avec des parois en appareil isodome et un reste de voûte en berceau trop retouchés ou crépis pour autoriser aujourd'hui quelque diagnostic tant soit peu fondé, car la voûte a été remodelée dans le même galbe par les Croisés. Un autre détail encore est à retenir du graphique d'Anderson : la situation très nette de l'orifice normal du puits en avant de l'exèdre.

On ne discerne rien de byzantin ni dans le pavement, ni dans les parois de la salle transversale de 6,65 m × 2,90 m en moyenne, développée du Nord au Sud en avant du puits; mais on a au contraire l'impression de ressaisir une vieille maçonnerie dans les assises inférieures de l'exèdre occidentale, profonde d'environ 3 mètres, qui répond à peu près correctement à celle de l'orient et demeure extérieurement remblayée jusqu'au niveau médiéval; un mur sans caractère, ajouré par une étroite lucarne au centre, la surélève médiocrement pour porter la couverture. J'avoue pourtant n'avoir jamais pu me faire une conviction bien ferme sur l'antiquité de cette paroi intérieure, reprise dans ses assises hautes par les Croisés; et le fait qu'elle s'aligne exac-

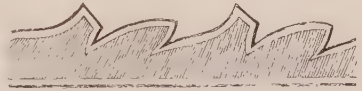

B
NAPLOUSE
ÉGLISE DE LA
SAMARITAINE
L'ÉDIFICE MÉDIÉVAL
PAVEMENT EN MOSAÏQUE
AU NIVEAU
INTÉRIEUR DES ABSIDES
10.40
4.45
5.25
9.46
10.50
5,00
3,10
2,90
7.86
19.96
P1
P2
A
m.



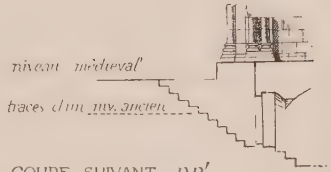
1 COUPE LONGITUDINALE SUIVANT AB, FACE NORD.



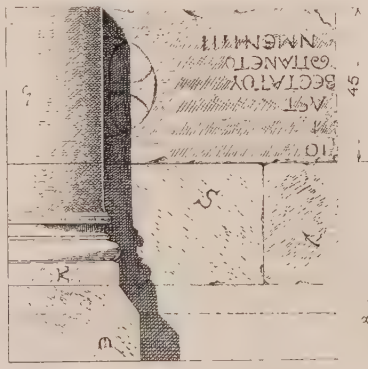
3 INSCRIPTION SAMARITAINE
BLOC REMPLOYÉ VERS L'ANGLE SO À L'INTÉR. DE L'ÉGLISE MÉDIÉVALE



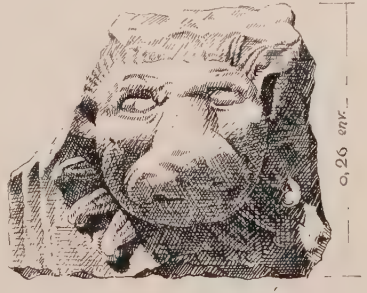
4 FRAGMENT DE DÉCORATION PEINTE
DANS L'ABSIDIOLE SUD



2. COUPE SUIVANT nn',
escalier nord de la crypte.

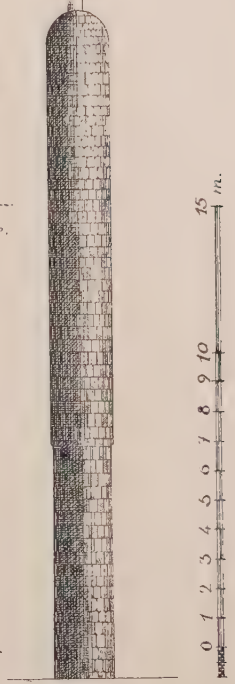


5 FRAGMENT D'INSCRIPTION
PROVENANT D'UN LINTEAU REMPLOYÉ



6 FRAGMENT SCULPTÉ

DÉTAILS DE MARQUES DE TÂCHERONS



FOND DU PUITS

LBY & clc.

Photo Carriere

PUITS DE LA SAMARITAINE.

L'église médiévale. Vue du Nord-Est. État de la ruine en septembre 1919.

Photo Vallerge

tement sur l'axe d'ouverture des absides de la basilique supérieure me laisse dans le doute sur sa véritable origine. Les remaniements récents n'y laissent plus rien étudier. Les couloirs latéraux où se logent les longs escaliers d'accès aux portes actuelles de la crypte sont amorcés au niveau de la basilique supérieure. Ils pourraient donc être considérés d'emblée comme une addition médiévale, si les fouilles n'avaient fait constater, presque au milieu de la volée de marches (1), l'existence d'un niveau ancien malheureusement laissé sans aucune détermination. L'indice de ce niveau s'ajoutant à la croix grecque sculptée sur le linteau des portes et aux sections du mur démantelé qui s'alignent sur la face méridionale du transept médiéval (2) semblerait impliquer pour la crypte un aménagement intermédiaire entre l'époque de Justinien et celle des Croisés. Comme il n'y en a pas jusqu'ici la moindre suggestion dans les sources littéraires, en présence de cette énigme il convient de revendiquer notre droit à l'ignorance.

En fin de compte, le programme adopté dans la restauration médiévale s'expliquerait ainsi. Du monument primitif effondré depuis au moins deux siècles et dévasté par les pillards de matériaux, à peine émergeait-il du chaotique amoncellement des décombres quelques têtes de colonnes et de vagues pans de murs disloqués; le puits seul, protégé par une vénération tenace de tous les groupes de la population et enfermé dans une structure voûtée dont l'origine exacte se dérobe, demeurait connu, quoique assez mal accessible par une brèche dans la voûte. Attentifs comme ils se montrèrent toujours à respecter au maximum possible ce qui subsistait des sanctuaires traditionnels, les Croisés prirent pour base de leur restauration ces vestiges essentiels de l'antique Lieu Saint. Plutôt que d'entreprendre un très laborieux déblaiement à la recherche du sol primitif environnant, ils adoptèrent le judicieux parti de maintenir le puits sacré et ce qui restait de son encadrement structural sous forme de crypte insérée au chef de leur monument nouveau, c'est-à-dire en sous-sol de l'abside centrale. Dans ce but, ils voûtèrent avec solidité les compartiments en relation étroite avec le puits. Environ un mètre au-dessus de ces voûtes, ils tracèrent leur abside de telle façon que l'autel placé à l'entrée correspondît strictement à l'axe du puits, raison d'être concrète du sanctuaire, mais en prenant soin de la dilater assez largement pour que ses murailles ne compromissent rien dans la stabilité des éléments conservés du sanctuaire originel. C'est apparemment en vue de sauvegarder mieux

(1) Voir pl. XV, 2.
(2) Voir pl. XIV.

l'intégrité de ces vénérables vestiges qu'ils créèrent, par un harmonieux tracé, devant cette abside deux travées de chœur de longueur inégale sous lesquelles s'encadrerait en toute sécurité la salle transversale de la crypte. De cette double préoccupation de respect et de stabilité résultèrent sans doute les décrochements extérieurs tout à fait insolites du chevet rectiligne où fut empâtée cette abside (1), au lieu de la projection semi-circulaire ou polygonale à peu près commune dans l'art médiéval. Cette massivité impressionnante était en quelque sorte requise pour contrebuter efficacement à l'orient l'ample coupole prévue sur le transept. Il faut particulièrement déplorer que les fouilles grecques aient été beaucoup trop superficielles autour de ce que j'ai nommé l'exèdre occidentale de la crypte pour documenter convenablement sur ce qui pouvait en subsister. Si elle n'était pas déjà réduite par quelque muraille plus ou moins adventice, les Croisés la limitèrent sur l'axe des antes du chœur et installèrent les escaliers latéraux qui mettraient la crypte, c'est-à-dire l'authentique sanctuaire primitif, en communication facile avec l'édifice supérieur.

La largeur axiale d'environ 10 mètres que l'ouverture du chœur imposait à la nef centrale du vaisseau développé vers l'Ouest n'était pas de nature à embarrasser les architectes latins du XII^e^ siècle, malgré les difficultés inhérentes à leur habitude de couvrir leurs églises en voûtes appareillées; apparemment dès le début du royaume latin, dans la rénovation de la vieille basilique d'*Amwâs* par les Templiers, l'architecte avait voûté avec autant de stabilité que de hardiesse une nef unique de 11,775 m d'ouverture axiale et de 10,875 m de largeur utile (2); peu de temps après, celui de la basilique nouvelle soudée à l'orient de la rotonde de l'*Anastasis* avait voûté de même sorte une nef centrale dont les travées variaient entre 9,78 m et 10,04 m de largeur (3). Celui du puits de la Samaritaine, guidé peut-être par quelque élément ancien qui ne nous est plus perceptible, en tout cas afin de dégager mieux la vue du sanctuaire proprement dit, fit choix d'un programme basilical à trois nefs symétriques, coupées devant le chœur par un vaste transept saillant avec coupole centrale. Sur l'axe transversal du chœur il créa deux modiques absides latérales de 3,70 m d'ouverture moyenne, qui détermineraient la largeur théorique des

(1) Le tracé de ce chevet original est précisé par le relevé coté de la pl. XIV, partiellement corroboré par les phot. (pl. XVI et XVII). Il est d'ailleurs confirmé dans l'ensemble par le plan un peu schématisé de l'architecte grec Spyridonidis; cf. *QS.*, 1908, p. 252. L'abside à cinq pans dessinée par M. Enlart est par conséquent le résultat d'une méprise occasionnée par l'incompétente restauration grecque ébauchée en 1921.

(2) Cf. VINCENT-ABEL, *Emmaüs...*, p. 24 s. et pl. III et XXII.

(3) Cf. *Jérusalem nouvelle*, p. 118, fig. 67.

bas-côtés. La projection extérieure fort accentuée des faces Nord et Sud du transept renouvelait, sous forme latine, le thème cruciforme du monument byzantin. L'épaisseur démesurée de la face méridionale extérieurement alignée sur l'axe d'un mur préexistant, prolongé à l'Est et à l'Ouest par des sections démantelées mais qu'il double en largeur, m'a longtemps fait envisager là quelque vestige du sanctuaire primitif et me demeure finalement énigmatique. A peu près tout autant les portes parfaitement claires aménagées de part et d'autre à l'extrémité occidentale, dans la courte paroi qui relie le transept aux murailles rétrécies des bas-côtés (1). Dans cette situation insolite, je ne leur connais en Palestine absolument aucune exacte analogie; celles qui sont aménagées dans les bras du transept inséré par Justinien dans la basilique de Bethléem sont très disparates (2), et celle qui s'ouvre à l'angle Sud-Ouest du transept de Sainte-Anne à Jérusalem (3) n'a pas de répondant au Nord; mais dans l'un et l'autre cas leur rôle manifeste est d'établir une communication directe entre l'église et les monastères qui lui sont annexés : évidence qui ne s'impose pas clairement ici, faute de tout indice de localisation du couvent des Bénédictines qui assuraient le service divin dans la basilique (4). Et comme pour accentuer encore l'incertitude intervient, tout à côté de la porte septentrionale du transept, une porte identique ouvrant sur le bas-côté (pl. XIV, *p*).

A l'Ouest du transept, les massifs piliers composites alignés sur les antes de la grande abside pour rythmer les nefs étaient exigés, cela va de soi, pour épauler la puissante coupole; mais leur multiplication dans des travées étroites comme celles des nefs latérales aurait désagréablement encombré la perspective du vaisseau. L'architecte sut parer de façon très ingénieuse à cette difficulté en créant une travée presque carrée, d'ampleur plus considérable encore que celle du transept, et dont l'axe transversal médian était consolidé par l'arc bandé sur le double groupe jumelé d'élégantes colonnes libres en somptueux granit rose. Pour la couvrir, j'ai timidement suggéré, dans notre relevé de 1919, deux voûtes parallèles en croisée d'arêtes, peut-être imparfaitement équilibrées, mais qui avaient l'avantage de s'harmoniser à celles des bas-côtés. On leur préférerait sans hésiter la couverture plus stable sans doute par une unique « voûte d'ogives à

(1) Ces portes, bien attestées encore par le plan de Spyridonidis en 1908, ont été malencontreusement supprimées dans l'ébauche de restauration de 1921, qui a trompé M. Enlart en 1922.

(2) Cf. Vincent-Abel, *Bethléem*, pl. II, *G et G*[1].

(3) Cf. Vincent-Abel, *Jérus. nouv.*, pl. LXX, *E*.

(4) Voir Abel, *RB.*, 1933, p. 398 s.

six divisions » adoptée par M. Enlart (1), si elle n'entraînait, dans la ligne de faîte, une complication structurale que l'éminent maître supprime en ajoutant à l'Ouest une ample travée identique dont toute preuve m'échappe. Il n'existe en effet, d'après les données des fouilles, à l'extrémité du vaisseau, entre le second groupe de gros piliers cruciformes et la façade, qu'une étroite travée correspondant à celles des nefs latérales. La stabilité parfaite de ce système de couverture était garantie par l'épaisseur énorme des murs extérieurs.

En façade, le portail unique présente une austère simplicité, qui n'est pas sans contraster quelque peu avec la recherche d'élégance habituelle au milieu du XII^e^ siècle et que trahissent ici les épaves conservées de la décoration intérieure. Au lieu des multiples retraits où loger des colonnettes supportant les retombées de voussures diversement moulurées, il n'en existe apparemment qu'un seul, et un fort ébrasement intérieur des piédroits. Ce tracé n'est du reste pas absolument insolite et diffère assez médiocrement de celui du grand portail de Sainte-Anne à Jérusalem, antérieur d'une génération environ (2).

Un dernier détail de l'ordonnance générale du plan me demeure au contraire tout à fait obscur : cette salle incomplètement délimitée au chevet de la petite abside méridionale, dans l'angle extrême Sud-Est, qu'un pavement de mosaïque, entrevu mais jamais déblayé, au niveau intérieur des absides, rattache manifestement à la restauration des Croisés (3). Son existence paraît ignorée de tous ceux qui ont traité de l'église de la Samaritaine, et depuis que la première indication m'en avait été donnée, en 1897, par le moine obligeant qui avait constaté ce réduit en pratiquant un superficiel aménagement de jardinage, il hantait mon imagination sans que j'arrive à lui trouver quelque analogie. Les savantes fouilles du T. R. P. Prosper Viaud, O. F. M., en 1909, dans l'église dite de Sainte-Anne à Séphoris, me la fournirent enfin. Derrière l'abside méridionale alignée sur la petite travée de chœur qui précède l'abside centrale emboîtée dans un chevet rectiligne qu'elle prolonge régulièrement jusqu'à l'angle Sud-Est de l'église était exhumée « une chambre presque carrée qu'un corridor

(1) *Les monuments des Croisés*, II, p. 291 et fig. 24 pl. 12.

(2) Le P. Abel a émis autrefois l'hypothèse, parfaitement plausible, que ce portail pourrait avoir été démoli vers le XV^e^ siècle et partiellement transporté à Naplouse pour être appliqué « tant bien que mal contre le mauvais mur oriental de la cour de la grande mosquée » (*RB.*, 1933, p. 401). On en trouvera la reproduction détaillée et magistralement commentée dans ENLART, *op. cit.*, II, p. 286 s., fig. 391 s. J'ignore ce que sont devenus les éléments de ce remarquable portail, démoli en 1928.

(3) Voir pl. XIV.

met en communication avec le chœur de l'abside centrale » (1). Le corridor est obliquement aménagé dans le mur absidal, et la chambre n'était ajourée que par une fenêtre dans l'axe de l'abside latérale. Toutes mes sollicitations sont demeurées vaines pour obtenir, moyennant de faciles sondages, quelques informations complémentaires sur la nature du pavement de Naplouse, son extension et son exacte limitation à l'orient. L'église de Séphoris est à peu près de même date que celle du Puits de la Samaritaine, et offre par ailleurs avec elle d'assez frappantes analogies de structure. La salle engoncée dans le chevet de l'abside méridionale, bien que sa destination nous échappe tout à fait, devient du moins très suggestive d'un rôle identique pour le réduit soupçonné mais insuffisamment exploré qui demeure énigmatique à Naplouse.

Du bloc à inscription samaritaine signalé ci-dessus comme retaillé pour être lancé en assise courante dans une paroi intérieure de muraille, il n'y a manifestement rien à tirer pour éclairer l'évolution monumentale du sanctuaire. On y reconnaît au premier coup d'œil une adaptation du Décalogue (*Ex.*, xx, 12 ss.) suivant la manière usuelle des inscriptions samaritaines; mais il serait tout à fait stérile, pour l'objet particulier de notre enquête, d'en étaler ici la moindre discussion. Je suis d'ailleurs trop peu familier avec la paléographie samaritaine, particulièrement obscure (2), pour risquer une hypothèse sur la date approximative de ce document. Le texte est gravé avec un soin relatif, ce que les experts considèrent comme un indice d'antiquité, au lieu de la sculpture en relief, usuelle au Moyen Age, et les mots apparemment séparés par une petite barre verticale (3), autant du moins qu'il a été possible de le discerner parmi les empâtements d'un crépissage déplorablement intouchable. Tout porte à croire que les constructeurs Francs du XII^e^ siècle ne sont pas allés chercher bien loin ce bloc qu'ils ont traité avec une si complète désinvolture; s'ils l'ont remis en œuvre parmi d'autres vieux matériaux vulgaires,

(1) Voir P. Viaud, *Nazareth et ses deux églises... Appendice II : Fouilles récentes pratiquées dans l'église de Sainte-Anne, à Séphoris* (in-4°; Paris, Picard, 1910), p. 181, et le plan, fig. 91. Ce plan a été partiellement reproduit, en 1925, par Enlart, *Les mon. des Croisés*, I, fig. 18, p. 49. Dans sa description de l'église de Séphoris (*op. l.*, II, p. 351) il suggère que le réduit de l'angle Sud-Est pourrait avoir été aménagé comme sacristie dans la base d'une tour.

(2) On sait que les inscriptions samaritaines s'échelonnent depuis l'époque byzantine jusqu'au Moyen Age, sans parler des copieuses falsifications, parfois très adroites, mises sur le marché des *antiques* par les scribes samaritains astucieux mais toujours besogneux de Naplouse.

(3) Cf. la copie de M. H. H. Spoer, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XXX, 1908, p. 284 s. Elle n'améliore pas la mienne, mais confirme nettement les barres disjonctives. J'ignore ce qu'est devenu ce document, qui n'était plus en place en 1919.

c'est qu'il gisait dans les ruines dont ils entreprenaient la restauration. Il est par conséquent très normal de l'attribuer à quelque période où les Samaritains eux-mêmes l'auraient inséré comme un titre de possession de l'édifice primitif couvrant le Puits de Jacob. Cette période se concevrait avec la meilleure vraisemblance durant les conflits qui provoquèrent, aux confins du Ve et du VIe siècle, la ruine momentanée du premier sanctuaire chrétien. Une telle attribution rendrait parfaitement compte de la paléographie archaïsante du texte, qui deviendrait à peu près contemporain des inscriptions samaritaines d'ʿAmwâs, et qui se distingue nettement au surplus de la plupart des autres productions épigraphiques des Samaritains (1).

Cette aride enquête peut se résumer assez brièvement. La vénération qui s'attachait depuis de longs siècles au puits traditionnel de Jacob à Sichem se doublait, chez les premiers chrétiens, d'un souvenir beaucoup plus touchant : le Seigneur Jésus, las et altéré par les fatigues de la marche, s'asseyant un jour contre l'antique margelle pour attendre la pécheresse samaritaine et lui révéler le mystère du Salut. De bonne heure, dans l'ère constantinienne, la communauté chrétienne locale, traitant le puits comme un authentique sanctuaire évangélique de régénération dans la Foi, l'avait orné d'un baptistère dont l'attestation laconique par le Pèlerin de Bordeaux nous permet tout au plus de soupçonner la physionomie structurale. Dès les dernières décades du IVe siècle, la prospérité du christianisme et la munificence de Théodose le Grand autorisèrent à donner à l'édicule primitif plus d'ampleur et de somptuosité, non sans en accentuer le caractère symbolique par l'ordonnance cruciforme que conserveront, plus ou moins nuancée, les restaurations ultérieures. L'église théodosienne devait sombrer, à peine un siècle plus tard, dans la farouche et vandalique insurrection samaritaine. Il est même fort probable que les Samaritains triomphants essayèrent alors de s'arroger la possession juridique du puits patriarcal en affichant quelque part à l'entour le centon épigraphique, noyé sans honneur, au XIIe siècle, dans la bâtisse des Croisés. Après avoir sévèrement réprimé les audaces samaritaines, Justinien s'empressa de restaurer le vénérable sanctuaire du puits, et des textes relativement explicites font la preuve qu'il

(1) J'abandonne aux techniciens la discussion de cette hypothèse. Le lecteur non spécialisé trouvera dans J. A. Montgomery, *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect, their History, Theology and Literature* (in-8°, Philadelphia, J. C. Winston, 1907), p. 272 s. : *The Samaritan Script and Inscriptions*, un bon exposé d'ensemble du sujet. Mais Montgomery n'a pas eu connaissance du texte de l'église de la Samaritaine, qui n'avait pas encore été publié en 1907.

en conserva l'ordonnance cruciforme, quelle que soit aujourd'hui l'impossibilité de la concrétiser graphiquement. On n'a pour le moment aucun indice positif que la restauration justinienne ait eu gravement à souffrir de l'invasion perse en 614, ni de la première conquête islamique en 637, et le sanctuaire tant bien que mal attesté par des témoignages littéraires persévéra jusqu'au début du IX^e^ siècle. Au-delà, c'est le silence absolu ; mais à défaut de textes, il n'est pas malaisé de se représenter qu'au milieu des violents conflits qui substituèrent à la domination locale des Abbassides celle des Fatimites, et surtout sous le sceptre du féroce Hakim acharné à l'extermination du christianisme, le monument chrétien dut être détruit, si tant est même qu'il n'ait pas déjà succombé à sa vétusté. Il fut naturellement dilapidé au profit des constructions islamiques du voisinage, et ses vestiges graduellement ensevelis sous un épais linceul de décombres, sans toutefois oblitérer la connaissance du puits, entré depuis longtemps dans la vénération folklorique de la population musulmane. Vers le milieu du XII^e^ siècle seulement les Croisés, enfin maîtres de la contrée, se préoccupèrent de rénover le sanctuaire. C'est leur œuvre que nous nous sommes laborieusement efforcés de ressaisir, en cherchant à la rattacher aux débris des monuments antérieurs.

Toute l'ambition des graphiques tardivement publiés aujourd'hui était de parer aux déformations regrettables que lui ont infligées maintes publications inexactement documentées et de fournir aux historiens des données plus objectives. Il est vivement à souhaiter qu'avant la reprise et l'achèvement de la restauration grecque toujours en suspens soient enfin pratiquées des fouilles compétentes et approfondies, possibles encore en quelques points à l'intérieur, et surtout assez largement développées autour de l'église, afin d'éclairer mieux l'évolution archéologique intégrale de ce très émouvant lieu Saint.

Jérusalem. L.-H. VINCENT, O.P.

UN NOUVEAU LOT DE MONNAIES PALESTINIENNES

En mai 1958, un lot de plus de cent monnaies de bronze apparut sur le marché des antiquités de Jérusalem (Jordanie). Des marchands ambulants l'apportèrent en trois fois de Ḥawwara près de Naplouse, mais donnaient Silat adh-Dhahr comme lieu d'origine du trésor. Il aurait été découvert lors de la construction d'une maison. L'examen du lot et la situation de Silat adh-Dhahr à 8 km au nord de Sébastiyé, l'antique Sébaste, confirment plutôt ces dires. La plupart de ces bronzes ont été acquis par nous-mêmes, pour l'École Biblique et Archéologique Française et pour le Studium Biblicum Franciscanum (*EBAF* et *SBF*), mais une dizaine a dû nous échapper et nous signalerons deux d'entre eux. Avant leur vente, les pièces ont été mêlées à d'autres de provenance différente, et nous ne sommes pas sûrs d'avoir éliminé toutes les intruses, ni d'avoir retenu toutes les bonnes.

Sur les 94 monnaies de notre catalogue, 50 sont des émissions de Césarée, 26 de Neapolis (Naplouse) et 4 d'Aelia Capitolina. Leur état de conservation est bon, surtout si on le compare aux pièces antérieurement connues. Elles présentent presque toutes une même patine, certainement due à leur préservation dans une même cachette. Par ailleurs 74 de ces 80 bronzes sont au nom de Philippe l'Arabe (244-249), de Trajan Dèce (249-251) et de Trébonien Galle (251-253), ou de membres de leur famille : Otacilie et Etruscille, épouses respectivement du premier et du second, Philippe le fils, Hérennius et Hostilien, fils de Dèce, et Volusien, le fils de Trébonien. Ajoutons deux bronzes de Césarée relevant du même trésor et vus chez des antiquaires : l'un de Dèce (TRAIANVS DECIVS) avec le dieu Poseidon au revers (COLPR, etc.), l'autre de Volusien (VOLOSSIANVS) avec Niké avançant à gauche au revers (fin de la légende : METPRSPAL). Le premier correspond à Kadman, *CNP* II, 135 (qui a TRA DECIVS) et le second à *CNP* II, 225 (VOLVSSIANVS et METRSPAL).

On sait que les émissions coloniales postérieures à ces empereurs sont très rares en Orient, et en général dans l'empire romain. On a expliqué cette cessation subite du monnayage local par l'altération accélérée du numéraire provincial et romain, dont la teneur en argent avait fini par être négligeable, si bien que les beaux bronzes frappés par les villes cons-

tituaient pour les municipalités une affaire déficitaire, leur valeur réelle dépassant leur valeur nominale de monnaie divisionnaire. L'abondance extraordinaire des types monétaires urbains avait eu la même cause : le manque de confiance dans les tétradrachmes « saucés » qui sortaient des ateliers provinciaux.

La proportion, dans notre lot, de monnaies émises entre 244 et 253 est encore accentuée par le fait que les pièces de Sébaste portent presque toutes la même contremarque. Ces monnaies au nombre de sept sont au nom d'Élagabale ou de sa mère et de sa grand-mère (Julia Soaemias et Julia Maesa). La contremarque, n'étant pas due à un empereur de la dynastie sévérienne, est donc le fait d'un prince postérieur, probablement l'un des trois empereurs qui ont régné de 244 à 253. Ainsi, sur 94 + 2 bronzes, seule une douzaine ne relève pas de cette période. Rappelons que dans l'ensemble de la numismatique coloniale de Palestine la proportion de monnaies datant de ces neuf ans est environ de 1 à 2. Notre lot n'a pas de monnaie postérieure à 253, ce qui donne la date à laquelle fut constitué le trésor : sous Trébonien Galle ou l'un de ses successeurs immédiats. La bonne conservation des pièces de son règne et des deux précédents et la grande usure des pièces de Sébaste confirment cette conclusion.

Pour les autres monnaies de notre lot, celles d'Élagabale frappées à Césarée (n° 2), Neapolis (n° 51) et Aelia (n° 78), et celles de sept autres empereurs frappées dans huit cités de Palestine ou de la Décapole, leur petit nombre, leur dispersion dans le temps (de Claude à Alexandre Sévère) ou l'espace (de Canata à Gaza), leur attribution parfois douteuse (Caracalla ou Élagabale?) et enfin l'incertitude au sujet de l'appartenance de l'une ou l'autre à notre lot, n'autorisent guère de conclusions générales et nous renvoyons donc le lecteur à la description de notre catalogue (nos 1, 3, 77, 88-94).

Les événements politiques qui auraient pu déterminer l'enfouissement ou l'abandon de ce trésor aux temps si troublés du milieu du IIIe siècle nous échappent. Par contre, son contenu répond assez bien au lieu de la trouvaille : Silat adh-Dhahr est proche de Sébaste, ce qui explique la présence dans le lot de sept monnaies de cette ville, chiffre nullement négligeable quand on connaît la rareté des émissions connues. Beaucoup plus abondantes étaient celles de Naplouse, mais là encore la présence de 26 bronzes de cette colonie se justifie par sa proximité de Sébaste. Quant aux 52 pièces de Césarée, elles suggèrent que le trésor de Silat adh-Dhahr avait d'abord été constitué dans cette métropole de la Syrie-Palestine : Sa qualité de capitale, il est vrai, suffit à expliquer la diffusion de son riche numéraire colonial. Par ailleurs, l'absence d'émissions à Sébaste après

l'époque sévérienne aura provoqué dans son district — et donc à Silé — un afflux de pièces de Césarée et Neapolis.

Ajoutons que Silat adh-Dhahr est située près de la grande route nord-sud de Palestine. A l'époque romaine elle passait à 1 km plus à l'est, à Fundaqumiyé, l'antique Pentacomia (Abel, *Géographie*, II, p. 173); Avi Yonah, *Map of Roman Palestine*, *QDAP.*, VT, 1936, p. 139 s. et 193 : l'auteur rappelle que Ben Zvi, dans son ouvrage en hébreu sur *les Samaritains*, p. 85 s, a signalé que ces derniers donnaient au site le nom de Kefar Sīla). Quant aux essais d'identifier Silé à l'une ou l'autre localité mentionnée dans l'Ancien Testament, ils n'ont rien de convaincant : voir Abel, *Géographie*, II, pp. 25 et 96.

L'intérêt principal de la trouvaille nous semble résider dans l'iconographie, en particulier l'iconographie religieuse : les représentations de Déméter ou d'Hygie (nos 21, 40, 55, 66, 76) et de Triptolème (58) nous permettent de mieux décrire que nos devanciers ces figures du culte de la fertilité à Césarée et surtout à Neapolis.

L'étude de notre catalogue en montrera suffisamment l'intérêt numismatique : une douzaine d'inédits, de nombreuses variantes, des exemplaires de pièces très rares et enfin le très bel état de conservation de plusieurs de nos bronzes.

Pour Jérusalem et Césarée, notre travail a été singulièrement facilité par le très diligent *Corpus Nummorum Palaestinensium* de Leo Kadman, dont nous suivons la numérotation. Le volume d'*Aelia Capitolina* a paru à Jérusalem (Israël) en 1956 (abrégé *CNP* I) et celui de *Caesarea Maritima* l'année d'après (*CNP* II). Pour Sébaste et Gaza, il faut recourir au *Catalogue* du British Museum, vol. *Palestine*, de G. F. Hill (Londres, 1914), où la numérotation est propre à chaque ville. Nous aurons aussi l'occasion de citer le volume *Arabia* du même auteur (1922) et le volume *Galatia*, etc. de Wroth (1899), auxquels nous renvoyons pour le nom de la ville et le numéro. On verra que la *Numismatique de la Terre Sainte* de F. de Saulcy (Paris, 1874) nous a également été utile (citée De Saulcy). Ajoutons deux articles : J. Baramki, *Coins in the Palestine Archaeological Museum* III, *QDAP.*, VIII, 1939, pp. 77-80 et pl. XLI; N. Van Der Vliet, *Monnaies inédites ou très rares du médailler de Sainte-Anne de Jérusalem*, *RB.*, 1950 (pp. 117 à 119 : Césarée) : nous les citons *QDAP.*, VIII et *RB.*, 1950.

Pour les types suffisamment décrits par nos devanciers, nous restons volontairement sommaires. Nous n'indiquons la direction du buste que si elle est par exception à gauche. Après les références à nos devanciers, nous donnons, pour les légendes consignées par eux, la partie qui diffère de celles de nos propres exemplaires. Pour Césarée et Aelia, nous préci-

sons d'après Kadman le nombre d'exemplaires antérieuremnt connues.

Les photographies de nos trois planches ont été faites sur les moulages gracieusement exécutés par le Docteur D. N. Tleel, chirurgien dentiste à Jérusalem (Jordanie). Nous lui en exprimons tous nos remerciements.

CÉSARÉE

Néron (54-68).

1. — Buste lauré, non drapé, légende fruste, contremarque carrée : probablement KAI(σάρεια). — *Revers* ↑. Tyché debout à gauche tenant un buste. La date habituelle LIΔ n'est pas visible et la légende est fruste. Contremarque ronde, sans doute buste. — 20/23 mm; 9,23 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 10 (mêmes contremarques) et p. 82.

Élagabale ? (218-222).

2. — Buste lauré, barbu; ...NTONAV? — *Revers* ↑ : SPQR dans une couronne supportée par un aigle éployé tête à gauche, légende hors flan. — 19 mm; 3,46 gr; *EBAF.* — Cf. *CNP* II, 86 (1 ex., 27 mm). Le poids de notre ex. est insolite et l'attribution à Élagabale reste incertaine.

Alexandre Sévère (222-235).

3. — Buste lauré, drapé, légende fruste. — *Revers* ↑ : de même type que pour nº 2; au pourtour : CIFAC... — 17 mm; 4,73 gr; *EBAF* — *CNP* II, 98 (très commun).

Philippe l'Arabe (244-249).

4. — Buste drapé, radié, légende fruste. — *Revers* ↑. La triade de Césarée (Tyché, Dionysos, Déméter) dans une couronne supportée par un aigle éployé tête à droite; ...VG FCCAE... — 27 mm; 21,38 gr; *SBF.* — *CNP* II, 112 (7 ex.).

5. — Buste lauré, drapé; ...AVG — *Revers* ↑. Dionysos à gauche reposant sur la panthère à droite; COLPR...FCCAE, en exergue METR — 25 mm; 19,27 gr; *EBAF;* pl. XVIII — *CNP* II, 113 (16 ex., mais sur nos nos 5, 6 et 7, la jambe droite du dieu est verticale et non oblique).

6. — Mêmes types. *Droit :* ...IVLPHIL... — *Revers* ↓ : devant la panthère, objet oblong (peu visible sur notre photo); légende fruste, en exergue METR — 25/26 mm; 19, 92 gr; *EBAF;* pl. XVIII.

7. — Mêmes types; légende du droit fruste. — *Revers* ↑. Même objet que sur 6; — ...AVGFC, en exergue on devine CAES... —

30/31 mm; 23,39 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 113 : la variante du Musée de Haïfa. Cependant, notre ex. représente peut-être Philippe le Jeune, cf. alors *CNP* II, 120 (3 ex.).

8. — Buste lauré, drapé et cuirassé; IMP...VSAVG — *Revers* ↑ : à droite la déesse Roma assise à gauche; devant elle à gauche, l'empereur debout à droite sacrifiant sur un pyrée; COLPRI... en exergue MET. — 26 mm; 19,42 gr; *EBAF;* pl. XVIII. — *CNP* II, 115 (3 ex.). Attribution probable.

Otacilie (épouse de Philippe).

9. — Buste drapé; MOTACSE...AVG — *Revers* ↑. Buste de Tyché à droite dans une couronne supportée par un aigle éployé tête à gauche; au pourtour : ...GFCCAESM... — 26/29 mm; 20,83 gr; *SBF;* pl. XVIII. — **Inédit.** Le revers offre le type n° 10 de Kadman (p. 177), où la tête de l'aigle est cependant tournée à droite.

Philippe le Jeune (Auguste de 246 à 249).

10. — Buste drapé, radié; ...PHILIPPVS... — *Revers* ↑. Même type que 8; COLP..., en exergue METR — 26/30 mm; 32,31 gr; *EBAF;* pl. XVIII. — *CNP* II, 122 (7 ex., mais METR n'y est pas en exergue).

Trajan Dèce (249-251).

11. — Buste drapé, radié; IMPCCMESQTRADECIVSAVG — *Revers* ↑. Tyché debout à gauche tenant un buste; COL·PRFLAVGF... — 26/27 mm; 19,13 gr; *EBAF;* pl. XVIII. — *CNP* II, 123 (18 ex.).

12. — Mêmes types. *Droit :* ...T.A.ANVSDECIVSAVG — *Revers* ↓ : ...AESMETSP — 28/30 mm; 14,64 gr; *EBAF;* pl. XVIII. — Plusieurs variantes inédites : la légende pleine TRAIANVS et au revers, l'absence de PF, et MET au lieu de METR; le début est fruste, mais il doit être abrégé.

13. — Buste drapé, radié; ...CMESQTRADECIOAVG — *Revers* ↓. Buste de Tyché à droite; COLS... — 19 mm; 7,06 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 126 (14 ex., mais avec TRAIANVS DECIVS et sans P(alaestinae) S(yriae)).

14. — Mêmes types. *Droit :* IMPCMQTRANVSDECIVSAVG — *Revers* ↑ : COLPFAVFC CAE... — 20/21 mm; 7,31 gr; *SBF;* pl. XVIII. — La légende du droit est insolite.

15. — Mêmes types. *Droit :* IMP... SAVG — *Revers* ↑ : COLPFA VFCC... — 19 mm; 6,51 gr; *EBAF.* — Attribution probable (sinon : Trébonien Galle).

16. — Buste drapé, lauré; Q. ...TRAIANVSDECIVSAVG — *Revers* ↑. Buste de Tyché à gauche; COLPFAVF... — 20/21 mm; 7,13 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 127 (22 ex.).

17. — Buste drapé, radié; ...A.VSDE.IVS... — *Revers* ↓ : comme le précédent; COLPF.V..C AESMETR. — 20/22 mm; 7,76 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 128 (1 ex.).

18. — Buste drapé, radié; IMPCCME. Q... DECIVSAVG — *Revers* ↑. Buste de Tyché à droite dans une couronne supportée par un aigle éployé tête à droite; COLPRFAVG... METRPSP — 26/27 mm; 18, 23 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 129 (14 ex.).

19. — Mêmes types, mais modules réduits. *Droit :* IMPCCMQ TRAIANVSDECIUSAVG — *Revers* ↓ : COLPFAVFC... METROP — 22/24 mm; 11, 82 gr; *EBAF;* pl. XVIII. — Les variantes TRAIANVS et METROP sont inédites pour *CNP* II, 129.

20. — Buste drapé, lauré; IMPCGMESQTRADECIVSAVG — *Revers* ↑. Zeus assis à gauche tenant un foudre de la droite, devant, un aigle; COLPRFAVGFCCAESME, en exergue TRP — 25/26 mm; 19,19 gr; *SBF.* — *CNP* II, 132 (4 ex.).

21. — Buste drapé, lauré; IMPCGMESQTRADECIVSAVG — *Revers* ↓. Déméter debout à droite vêtue d'un chiton long et d'un péplos, s'appuyant de la droite sur une haute torche autour de laquelle s'enroule un serpent et tenant de la gauche des épis de blé ou une phiale, au-dessus d'un serpent qui se dresse hors d'un vase à pied, rond et muni de deux anses; dans le champ en haut à droite astre à huit rais dans croissant; COLPRFAV.... CAESMETRPSP — 27 mm; 19,70 gr; *SBF*; pl. XVIII. — **Inédit.** Cf. *CNP* II, 143 : ex. unique du Br. Museum (pas au *catalogue* de Hill), décrit par Kadman, p. 205, mais avec droit orné d'un buste radié et revers sans astre et croissant (le vase y figure).

22. — Buste drapé, radié; IMPCGMESQTRADECIVSAVG — *Revers* ↓. Rome nicéphore assise à gauche sur un siège contre lequel repose un bouclier de face; COLP F... — 23/27 mm; 18,15 gr.; *EBAF.* — *CNP* II, 145 (1 ex. : IMPCCMESQTRAIANVSDECIVSAVG ↑).

23. — Mêmes types. *Droit :* IMPCMQTRAIANVS... — *Revers* ↓ : ...AVGFC·CAESMETSP — 25/27 mm; 13,58 gr; *SBF.* — Le revers de *CNP* II, 145 a COLPRIFAVGCAESMETRO.

24. — Buste drapé, lauré; IMPCGMESQTRADECIVSAVG — *Revers* ↓. Niké avançant à gauche et tenant palme et couronne; COLPRFAVGFCAESMET... — 25/28 mm; 18,34 gr; *SBF.* — *CNP* II, 146 (3 ex. mais AVGFCCAES).

25. — Buste drapé, lauré; IMPCGMESQTRADECIVSAVG — *Revers* ↓. A droite l'empereur debout, s'appuyant de la gauche sur une lance; à gauche Niké lui tendant une couronne; COLPRFAVGF CCAESMET, en exergue, ...SP — 28 mm; 19,37 gr; *SBF.* — *CNP* II, 148 (13 ex.; TRAI(anus); ...METROP, en exergue PSP).

26. — Buste drapé, lauré; IMPCGMSQTRADECIVSAVG — *Revers* ↓. Empereur tenant une lance et chevauchant à droite; sous le cheval, un barbare captif; CLPFAVGFCC AESMETSP — 25/27 mm; 14,40 gr; *SBF;* pl. XVIII. — *CNP* II, 149 (5 ex., mais MES et TRAIDECIVSPF au droit, et COLPR et METRPSP au revers).

27. — Buste drapé, lauré; IMPCGMESQTRADECIVSAVG — *Revers* ↓. Autel, par-derrière palmier et olivier; COLPRFAVGFCCAE SMETPS — 25 mm; 22, 11 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 154 (18 ex., mais revers ↑ et METROP ou METRP ou METRPSP).

Étruscille (épouse de Trajan Dèce).

28. — Buste drapé; ...NIAETRVSCILLAAVG — *Revers* ↓. Tyché debout à gauche s'appuyant de la droite sur une lance et tenant de la gauche un buste; le pied droit est posé sur une proue, près de laquelle émerge une figure, sans doute le symbole du port (Σεβαστὸς λιμήν); COLPRFAVGFCCAESMETRPS — 26/29 mm; 15,96 gr; *SBF.* — *CNP* II, 161 (10 ex., METRSP).

29. — Buste drapé; HERENNIAETRVSCILLAAVG — *Revers* ↓. Tyché analogue à celle du n° 28, mais dans un temple tétrastyle; entre les colonnes de gauche et de droite, figurines divines peu distinctes; COLPFAV.CCAE... SP — 23/24 mm; 12,84 gr. *SBF*; pl. XVIII. — *CNP* II, 162 (1 ex. : COLPFAVG..., en exergue PF).

30. — Buste drapé; ERENNIAET.VSCILLAAVG — *Revers* ↑. Buste de Tyché à droite; COLPFAVF. .AESMETROP — 18/20 mm; 8,07 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 163 (34 ex.).

Hérennius (César, 250-1).

31. — Buste drapé, cuirassé, radié; MESQEREN... — *Revers* ↓. Buste de Tyché à droite; ...FC CAES... — 16/20 mm; 5,52 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 173 (22 ex.).

32. — Buste drapé, radié; MESQERENETRUSCODECIOCAES — *Revers* ↑. Buste de Tyché à gauche; COLPFAVFCCAESMETRP — 20/21 mm; 6,92 gr; *SBF.* — *CNP* II, 174 (22 ex., celui du Br. Mus. METRP comme le nôtre, ailleurs METROSP).

Hostilien (César, 250; Auguste, 251).

33. — Buste drapé, radié; ..STILIANOQVINTOC — *Revers* ↑. Buste de Tyché à droite; COLPFA---ROP — 18/20 mm; 6,01 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 189 (34 ex.).

34. — Mêmes types. *Droit :* .OS.ILIANOQVINTOC — *Revers* ↓: ---AVG. CAESMETR — 18/19 mm; 7,04 gr; *EBAF.* — Après METR, pas de place pour d'autres lettres.

Trébonien Galle (251-253).

35. — Buste drapé, lauré; IMPC. VIBGALLVSPFAVG — *Revers* ↑. Tyché du même type que celle de notre n° 28; COLPFAVGFCC AE SMETRPSP — 21/24 mm; 9,61 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 198 (24 ex.).

36. — Buste drapé, cuirassé, lauré(?); IMPCGVIBGAL. VSPFAVG — *Revers* ↑. Buste de Tyché à droite; COLPFAVG---PRSPAL — 16/18 mm; 4,83 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 191 (8 ex., mais METRSP; pour notre légende, cf. *CNP* II, 200 : METRPSPAL).

37. — Mêmes types, buste du droit fruste; IMPCGVIBGALLVSPFA VG — *Revers* ↑ : COLPFAVGFCC AESMETPRSPAL — 18 mm; 6,36 gr; *EBAF.* — Mêmes remarques que précédemment.

38. — Buste drapé, radié; IMPCGVIBGALLVSPFAVG — *Revers* ↑. Buste de Tyché à droite dans une couronne supportée par un aigle éployé tête à droite; COLPFAVGFCCA ESMETRPS-- — 21/23 mm; 12,67 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 202 (14 ex., METR).

39. — Buste drapé, lauré; IMPCGVIBGALLVSPF... — *Revers* ↓. Zeus assis à gauche tenant un foudre de la droite et s'appuyant de la gauche sur une lance; à ses pieds aigle, tête à droite; COLPFA..FCC AES M--- — 22/23 mm; 11,54 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 207 (26 ex.).

40. — Buste drapé, radié; IMPC---LLVS..... — *Revers* ↑. Déméter vêtue d'un chiton long et d'un peplos, debout à droite, tenant de la gauche deux épis et s'appuyant de la droite sur une haute torche (?) autour de laquelle s'enroule un serpent qui sort d'un vase; COLPFAVG FC CA---SPAL — 22/24 mm; 9,51 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 212 (1 ex. : la main avec les deux épis se voit pl. XVII, mais n'est pas signalée dans la description p. 180, type 29, analogue à celui de notre n° 21; notre légende est plus complète).

Volusien (César, 251; Auguste, 252/3).

41. — Buste drapé, radié; IMPCGVOLVS... — Revers ↑. Buste de Tyché à droite COLPFAVGPFCC ...SPA — 16/17 mm; 8,24 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 219 (10 ex., PAL).

42. — Buste drapé, lauré; IMPCGVOLVSSIANVSPFAVG — *Revers* ↑. Rome nicéphore assise à gauche, même type que 22; COL PFAVGFCC AESMETRSPAL — 22 mm; 14,10 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 223 (4 ex., AV au droit, et AVCAES etc. au revers).

43. — Buste drapé, lauré; ...PFAVG — *Revers* ↓. Niké avançant à gauche et tendant des deux mains une couronne; ...CCAESMETPRSP AL — 21/22 mm; 11,76 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 225 (15 ex., METRS PAL). L'attribution de notre bronze à Volusien semble sûre.

44. — Buste drapé, lauré; IMPCGVOLVSSIAN... — *Revers* ↑. L'empereur en toge debout à gauche tenant de la main gauche deux cornes d'abondance et de la droite une phiale dont il verse le contenu sur un pyrée; COLPFAVGFCCAES...RSPAL — 22/24 mm; 11,83 gr; *EBAF.* — *CNP* II, 226 (3 ex.).

45. — Buste drapé, radié; IMP·C·G·VOLVSSIANVSPFAVG — *Revers* ↑. Empereur chevauchant à droite, même type que 26, mais sans le captif; ·COL·P·F·AVGFCCAESMETPRS P AL· — 25 mm; 14,63 gr; *SBF;* pl. XIX. — *CNP* II, 228 (16 ex., VOLVSIANVS et METRPRSPAL).

46. — Mêmes types. *Droit :* IMPCGVOLVSSINVSPFA.. — *Revers* ↑: .COLPF AVGF... — 21/22 mm; 10,11 gr; *EBAF.*

47. — Mêmes types. *Droit :* IMPCCVOLVSSINVSPFAV — *Revers* ↓: ...CAESMETRSPAL — 20/23 mm; 8,76 gr; *EBAF.*

48. — Buste drapé, cuirassé, radié; ...SIANVSPFAVG — *Revers* ↓: Autel, par-derrière palmier et olivier, comme pour le nº 27; COLPFA-VGFCCAESM..RS...PAL — 21/22 mm; 11,033 gr; *EBAF*; pl. XIX. — *CNP* II, 229 (14 ex., mais sur le nôtre, légende plus développée).

49. — Mêmes types. *Droit :* IMPCGVOLVSSIA... — *Revers* ↓: COLPF...PRSPAL — 23 mm; 9,84 gr; *EBAF.*

50. — Buste drapé, radié, légende fruste. — *Revers* ↓ : analogue à celui de 48, mais autel plus haut que large. Légende fruste — 23 mm; 13,58 gr; *EBAF.* — Sans doute *CNP* II, 230 (2 ex.), car la couronne qui figure sur l'autel est visible sur notre exemplaire.

NEAPOLIS

Élagabale (218-222).

51. — Buste drapé, cuirassé, lauré; ...KMAYP ANTΩNIN.. — *Revers* ↓. Le mont Garizim; ΦΛNЄAC ΠCYPΠAΛ — 19 mm; 9,41 gr; *EBAF.* — Hill, *Neapolis*, 94.

Philippe l'Arabe (246-249).

52. — Buste drapé, cuirassé, radié; IMPMIVLPH....PVSAVG — *Revers* ↓. A gauche Silène debout à droite, à droite le mont Garizim porté par un aigle éployé, tête à gauche; O L SERG,en exergue....O. — 25/26 mm; 13,04 gr; *EBAF;* pl. XIX. — Hill, p. xxvii et *Neapolis* 118 et 119 (pl. VI, SERG en haut, sur notre ex. à droite).

53. — Buste drapé, lauré; IMPCMIVLPHILIPPOPFAVG — *Revers* ↓. Cartouche ansé porté par un aigle éployé tête à gauche; dans le cartouche, trois lignes : COLIVL / SERG / NEAPOL — 27 mm; 12,07 gr; *SBF;* pl. XIX. — **Inédit.** Un bronze de Volusien a un revers analogue, mais la légende est différente. Le Père Van der Vliet a publié *RB.*, 1950, p. 122, nº 22, un bronze d'Octacilie dont le revers, de type semblable à notre nº 65, porte aussi les deux titres de *Iulia* et de *Sergia*, lesquels auparavant n'étaient attestés qu'isolément, cf. Hill, p. xxvii, qui donne l'explication des deux épithètes.

Les deux Philippes.

54. — Bustes drapés, laurés; IIMMCC...GG — *Revers* ↑. A gauche Silène debout à droite, à droite Niké avançant à gauche et portant le mont Garizim. Astre dans le champ au milieu; NEAPOLINEOCORO COL — 25/27 mm; 15, 04 gr; *EBAF*; pl. XIX. — Hill, *Neapolis* 132 (sur notre ex., le mont Garizim est distinct).

Philippe le Jeune (Auguste 246-249).

55. — Buste drapé, radié; IMPMIVLPHILIPPVSAVG — *Revers* ↓. A droite Hygie en chiton et péplos, la main gauche sur la hanche et tenant de la droite une phiale dont elle nourrit un serpent qui se dresse au-dessus d'un pyrée. Un autre serpent enlace le corps de la déesse. Celle-ci semble coiffée d'un casque comme sur le nº 76. A gauche, petite Niké s'avançant à droite et supportant le mont Garizim. Derrière le pyrée, sceptre long; COL...NEAPO — 27/28 mm; 10,72 gr; *EBAF*; pl. XIX. — **Inédit,** même revers que notre nº 76.

56. — Buste drapé, lauré; ...LPH.LIPP....G — *Revers* ↑. Mont Garizim porté par un aigle éployé tête à gauche; entre ses pattes,

astre ou point; ΦΛΝЄΑC··ΛЄΩC· — 22/24 mm; 9,56 gr; *EBAF;* pl. XIX. — **Inédit.** Cf. Hill, *Neapolis* 139, où la légende du revers est latine, COLSERGNEAPOL.

57. — Buste drapé, lauré; I··CMIVLPHLLIPPOPFAVG — *Revers* ↑. Zeus assis à gauche, à demi vêtu de l'himation, tenant un globe ou un buste de la main droite et s'appuyant de la gauche sur un sceptre long. A ses pieds, aigle, tête à droite; COL···NEAPOL — 27 mm; 11,89 gr; *EBAF*; pl. XIX. — **Inédit.** Revers semblable à celui du bronze publié *RB.*, 1952, p. 121, nº 20 et pl. II (van der Vliet : Philippe le Père). On aura noté sur notre ex. la graphie erronée PHL LIPPO, dont la lecture est certaine.

Otacilie (épouse de Philippe l'Arabe).

58. — Buste drapé, dans un croissant. Elle porte la stéphané, la chevelure ondulée est repliée sur la nuque; MOTSEVE RAEAVGMC — *Revers* ↓. Triptolème nu debout sur un char tiré à droite par deux serpents ailés unis par un joug qu'un timon relie au char. De la gauche il tient les rênes et de la droite il sème des grains de blé puisés dans un sac en sautoir. Par-dessus, le mont Garizim; dans le champ une étoile; NEAPOLI NEOCO[RO], en exergue [C]OL — 25/27 mm; 15,31 gr; *SBF;* pl. XIX. — Hill, p. xxxiii, signale un bronze d'Otacilie avec le même revers, plus fruste, et qu'il reproduit pl. XXXIX, 14 (Berlin). Ce type de Triptolème se retrouve sous une forme très voisine à Alexandrie, sur des bronzes de Trajan, d'Hadrien et de Faustine, cf. R. S. Poole, *Br. Mus. Cat., Alexandria*, p. xlii.

Trébonien Galle (251-253).

59. — Buste drapé, cuirassé, lauré; AVT·KAI·Γ·OVЄTPЄBΓAA OCCЄB — *Revers* ↑. Le mont Garizim porté par un aigle éployé tête à gauche; * ΦΛNЄAC· ·ΠOΛЄΩC — 23/24 mm; 11,22 gr; *EBAF.* — Hill, *Neapolis* 148-151. L'autel sur le sommet de droite est bien visible sur notre exemplaire, qui par ailleurs offre des légendes complètes.

60. — Mêmes types. *Droit :* ···OVITPЄBΓAAOCCЄB — *Revers* ↓. ΦΛNЄAC *ΠOΛЄΩC — 23/24 mm; 11,49 gr; *EBAF.* — La variante OVI n'était pas attestée.

61. — Mêmes types, mais le visage est plus petit, de même au revers le mont Garizim; AY·····OVЄ.PЄBΓAAOCCBAC — *Revers* ↓: *ΦΛNЄAC ΠOΛЄΩC — 22/23 mm; 12,27 gr; *EBAF.* — La fin de la

légende du droit se retrouve sur d'autres bronzes de Trébonien, Hill, *Neapolis* 155 s.

62. — Même droit que 59, et revers ↑ avec mont Garizim plus grand que sur 59-61; AYTKAIC[illegible]OYE.PEBΓAAOCCEB et (sans*) ΦA·NEAC ΠOAEωC — 25 mm; 10,88 gr; *EBAF.* — La légende du droit est fruste, mais une attribution à Volusien est exclue par la position des lettres sûres.

63. — Mêmes types, mais buste radié; AYTKAIΓOYITPEBΓAAAO CC.. et ·ΦANEAC* ΠOAEωC· ↓ — 24 /25 mm; 8,34 gr; *EBAF.* — Hill, *Neapolis* 152. Noter les deux Λ de ΓAAAOC.

64. — Buste drapé, cuirassé, lauré; AYTKAIΓOYETPEBΓAAOCCEB — *Revers* ↓. Deux personnages sacrifiant sur un pyrée au centre : à droite Trébonien(?) en paludamentum et tenant une lance, à gauche Volusien ou Hostilien(?) en toge; au-dessus le mont Garizim; ·ANEAC* ΠOAEωC.. — 24 mm; 9 gr; *EBAF;* pl. XIX. — **Inédit**; le type du revers est celui de Hill, *Neapolis* 128 (les deux Philippes).

65. — Buste drapé, cuirassé, radié; IMPCGVIBTREBGALLOAVG — *Revers.* ↑ Louve à droite, tête tournée à gauche, allaitant Rémus et Romulus; au-dessus le mont Garizim; COL NEAPO LI·* — 25 mm; 12,67 gr; *SBF;* pl. XIX. — De Saulcy, p. 272, « Monnaie coloniale », légendes incomplètes. L'astre signalé par l'auteur n'apparaît pas sur notre ex. près du mont Garizim, mais à l'exergue. Le type à la louve, mais à gauche, se retrouve sur le bronze d'Otacilie signalé à notre nº 53.

66. — Buste à gauche, drapé, radié; AYTKAI... — *Revers* ↑. Au centre, personnage debout, long vêtu et, à droite, petite Niké avançant à gauche et portant le mont Garizim, entre les deux, pyrée(?). A gauche, colonne supportant un animal à gauche; ...ACΠOACYP — 23 mm; 7,64 gr; *EBAF.* — Ce bronze est très fruste, mais ce qu'on discerne au revers répond assez bien à la déesse à long chiton, debout le pied droit sur un objet indéterminé et la main droite étendue sur un petit animal assis sur une colonne, déesse qui figure sur un bronze de Trébonien Galle, où la Niké au mont Garizim est à gauche (Hill, *Neapolis* 156 et pl. VII, 15).

Volusien (César en 251, Auguste en 252 et 253).

67. — Buste drapé, lauré; AYT.AICΓOYITPEBOYOAOYCIAN — *Revers* ↓. Le mont Garizim porté par un aigle éployé tête à gauche; ΦANEAC .OAEωC — 25 mm; 10,14 gr; *EBAF.* — Hill, *Neapolis*, 160-2.

68. — Mêmes types. *Droit :* ΑΥΤΚΑΙCΓΟΥΙΤΡЄΒ·ΟΥΟΛΟ... — *Revers* ↓. Le temple est figuré plus grand, tétrastyle par-devant (4 colonnes de côté, donc 7 en tout); — 24/26 mm; 9,59 gr; *EBAF.*

69. — Buste drapé, cuirassé, radié; ΑΥΤ·ΚΑΙC· Γ...CIANO — *Revers* ↓. Le mont Garizim porté par un aigle éployé tête à gauche, colonnes comme en 68; ·ΦΛΝЄΑC· ΠΟΛЄΩC — 24/25 mm; 14,58 gr; *EBAF;* pl. XIX. — Hill, *Neapolis* 163.

70. — Buste drapé, cuirassé, radié, barbe en collier; ΑΥΤΚΑΙΓΟΥΙΒ ·...Ο.ΟΛΟΥCΙΑΝΟC — *Revers* ↓. Le mont Garizim porté par un aigle éployé tête à gauche; ΦΛΝЄΑC* ΠΟΛЄΩC — 24 mm; 11,07 gr; *EBAF.* — Hill, *Neapolis* 163 (l'astre au sujet duquel s'interroge l'auteur est distinct sur notre ex., dont le droit est également bien conservé).

71. — Mêmes types. *Droit :* ΑΥΤΚΑΙΟΥC...ΙΑΝΟ — *Revers* ↓. Le bas est fruste; ΦΛΝЄΑC* ΠΟΛЄΩC — 23 mm; 15,10 gr; *EBAF.*

72. — Mêmes types. *Droit :* ΑΥΤΚΑΙCΓΟΥΙΤΡЄΒΟΥΟΛΟΥCΙΑΝ — *Revers* ↓. ΦΛΝЄΑC *ΠΟΛЄΩC — 24 mm; 10,71 gr; *EBAF.*

73. — Mêmes types. *Droit :* ΑΥΤ·ΚΑΙCΓ·ΟΥΙΤΡЄΒΟΥΟΛΟΥCΙΑΝΟ — *Revers* ↓. ·ΦΛ·ΝЄΑC*(?) ΠΟΛЄΩC — 22/24 mm; 10,64 gr.; *EBAF.*

74. — Mêmes types. *Droit :* ΑΥΤΚΑΙCΓ·ΟΥΙΤΡЄΒΟ... — *Revers* ↓: ·ΛΝЄΑC· ·ΠΟΛЄΩ.; le bas hors flan. — 24 mm; 10,29 gr; *EBAF.*

75. — Mêmes types. *Droit :* ...ΟΛΟΥCΙΑΝΟC — *Revers* ↓: ΦΝVЄΑC* *(?)ΠΟΛЄΩC· — 22/23 mm; 10,33 gr; *EBAF.* — Le haut du droit est fruste et les rais de la couronne ne sont pas distincts, mais les types sont bien ceux de 70-74.

76. — Buste drapé, cuirassé, radié; ΑΥΤΚΑΙCΓΟΥΙΤΡΙΒΟΥΛΟCΙΑ ΝΟCCЄΒ — *Revers* ↑. Même type que notre nº 55, le casque est ici bien distinct; ΦΛΝЄ ΑC ΠΟΛЄΩC — 23 mm; 10,59 gr; *SBF;* pl. XX. — C'est sûrement cette monnaie qu'essaie de décrire de Saulcy p. 273, nº 8 (ΑΥΤ· ΚΑΙCΙ · ΟΥΙΒ · ΤΡΕΒ · ΟΥΟΛΟCΥΑΝΟC). J. Baramki a publié un bronze analogue de Trébonien Galle, mais la Niké est à droite et Hygie à gauche, la main droite qui tient un serpent est ramenée sur la poitrine (*QDAP.*, VIII, 1939, p. 79 et pl. XLI, 14). L'abbé J. Starcky en possède un second exemplaire.

AELIA CAPITOLINA

Antonin le Pieux (138-161).

77. — Buste drapé, cuirassé, lauré, barbu; IMPANTO... AVGPPP — *Revers* ↓. Buste de Tyché à droite; COLAEL CA· — 22/25 mm; 8,33 gr; *EBAF.* — *CNP* I, 16 (3 ex. ↑) et description détaillée p. 154.

Élagabale (218-222).

78. — Buste drapé, lauré; IMPCMA--- — *Revers* ↑. Le quadrige portant le bétyle *Elagabal* orné d'un aigle; ---CCPF — 21/22 mm; 8,67 gr; *EBAF.* — *CNP* I, 147. Notre ex. est très fruste, mais nous croyons y discerner l'aigle, reconnu par le Père Van der Vliet, *RB.*, 1950, p. 114, n° 8 (il signale d'autres ex. à Sainte-Anne, qui s'ajoutent donc aux trois mentionnés par Kadman).

Hérennius et Hostilien (Césars en 250 et 251).

79. — Bustes accolés, tous deux drapés et radiés; AETRVSCVSE TQVINTVSCAESS — *Revers* ↑. Zeus (?) debout à droite à demi revêtu de l'himation, tenant un buste de la main gauche et s'appuyant de la droite sur une lance; dans le champ en bas à gauche, thyrse; COLAE L KAPCOM- — 25/26 mm; 13,93 gr; *SBF;* pl. XX. — *CNP* I, 190 (5 ex.). Au-dessus de la tête d'Hostilien, un rai de la couronne est visible, de même sur les n^{os} 189 et 191 de Kadman (le n° 190 est fruste; Zeus avec himation sur 189 et 191) : il faut donc rectifier nos devanciers, qui décrivent la tête d'Hostilien comme nue. Pour le dieu du revers, très semblable au Zeus de notre n° 57, il faut donner raison à de Saulcy (p. 107 : Jupiter), la présence du thyrse ne s'opposant pas à une telle attribution, comme veut bien nous le préciser H. Seyrig. L'absence de calathos rend improbable l'identification à Sarapis (Kadman, p. 40). Hill se contente de parler de « figure mâle » (p. 101).

Hostilien.

80. — Buste drapé, radié. *Droit :* CVALOST-SQVINTVSCAE — *Revers* ↑. Louve à droite, la tête tournée à gauche, allaitant Rémus et Romulus; au-dessus, l'aigle légionnaire; COL -ELKAP, en exergue COMMPF — 28 mm; 20,66 gr; *EBAF;* pl. XX. — *CNP* I, 201 (1 ex.); un autre ex. au *SBF.*

SÉBASTE

Élagabale (218-222).

81. — Buste drapé, cuirassé, radié; ---ANTONINVS — *Revers* ↓. Rapt de Perséphone, quadrige à droite; CO·LSEPSEB-- — 21/22 mm; 9,84 gr; *EBAF*; pl. XX. — Sans doute De Saulcy, p. 280, n° 2 (26 mm). Une attribution à Caracalla n'est peut-être pas exclue, pour ce bronze et les suivants.

82. — Mêmes types, mais sur le droit contremarque rectangulaire,

tête mâle à droite; ...ANTONINVS — *Revers* ↑ ; ..., en exergue SEBAS- — 19 mm; 10,08 gr; *EBAF*; pl. XX.

83. — Buste drapé, lauré; IMP...AVR.N....; même contremarque que pour 82. — Revers ↑. Temple tétrastyle, au milieu Jupiter assis de face, tenant une patère de la main droite et s'appuyant de la gauche sur un sceptre long; à gauche Minerve debout à droite, à droite Junon debout à gauche; dans le fronton triangulaire, couronne nouée d'un ruban; ...SE.SEBA.. — 21 mm; 10,93 gr; *EBAF;* pl. XX. — Semble inédit; le revers est celui de Hill, *Sebaste* 12 (Septime Sévère) et 15 (Julia Maesa) et de *RB.*, 1950, p. 125, nº 26 (pl. III : le droit ne représente pas Soémias, mais un empereur).

84. — Mêmes types, pièce très fruste, contremarque rectangulaire (tête mâle à droite). — *Revers* ↑ 20/22 mm; 8,51 gr. *EBAF.*

85. — Mêmes types, mais la tête semblable différente des précédentes, légendes frustes, contremarque rectangulaire sur le droit. — *Revers* ↑ — 20 mm; 9,32 gr; *EBAF;* pl. XX.

Julia Maesa (grand-mère d'Élagabale).

86. — Buste drapé, même chevelure que pour le nº 58; la légende commençait en haut à droite : ...AVGVSTA; contremarque semblable à celle de 81 ss. — *Revers* ↓. Rapt de Proserpine comme en 81 et 82; ...SEBA. — 19 mm; 8,77 gr; *EBAF;* pl. XX. — Hill, *Sebaste* 13 et pl. VIII (sans la contremarque).

Julia Soaemias (mère d'Élagabale).

87. — Buste drapé, même chevelure que précédemment, pas de stéphané, même contremarque; ...MIAS AVGVSTA SEB — *Revers* ↓, comme précédemment; ... en exergue SEBAST — 21/22 mm; 11,28 gr; *EBAF;* pl. XX. — Hill, *Sebaste* 18 (sans contremarque).

GAZA

Marc-Aurèle (161-180).

88. — Buste drapé, barbu, lauré; AYTKAIA NTΩNINO — *Revers* ↑. Apollon(?) nu, la chlamyde suspendue au bras gauche, duquel il s'appuie sur une longue branche. De la main droite il tient une phiale dont il verse le contenu sur les flammes d'un gros pyrée. En haut à gauche, la lettre *mêm* (Marnas). A droite ΓAZA, à gauche ΘK̇S (229, c'est-à-dire 168-9 ap. J.-C.). 18/19 mm; 4,37 gr; *EBAF.* — Ce bronze n'était attesté que pour l'an 230 (169-70), Hill, *Gaza* 92.

GÉRASA

Commode (180-192).

89. — Buste drapé, lauré; AYTKM AYPKOM — *Revers* ↓. Tyché assise à gauche sur un rocher, à ses pieds divinité fluviale nageant à gauche (?); ANTωΠP XTωΠPΓ — 18 mm; 5,93 gr; *EBAF;* pl. XX. — **Inédit.** Le revers est celui du bronze de Marc-Aurèle publié par Van der Vliet, *RB.*, 1950, p. 250, n° 9 (pl. V), cf. Hill, *Arabia*, p. xxxiv et pl. XLIX, 19 (Lucius Verus).

GADARA

Vespasien (69-79).

90. — Tête laurée; KAICAP...; contremarque ronde, tête à droite — *Revers* ↑. Tyché debout à gauche, tenant une couronne de la droite et une corne d'abondance de la gauche. A droite : ΓAΔAPA, dans le champ à gauche LЄAP (135 = 71 ap. J.-C.) — 22 mm; 10,27 gr; *EBAF.* — De Saulcy, p. 287, n° 3.

ANTIOCHIA AD HIPPUM

Marc-Aurèle (161-180).

91. — Buste lauré; AYTKAICMAYP ANT.... — *Revers* ↑. Tyché debout à gauche, portant une corne d'abondance et tenant par la bride un cheval à gauche; ....ΛOYANT IOTωΠPIΠTHCIЄP (Ἀντιοχέων τῶν πρὸς Ἵππον τῆς ἱερᾶς καὶ ἀσύλου) — 22/24 mm; 9,22, gr; *SBF.* — De Saulcy, p. 346, n° 3; pour le revers, voir Wroth, *Galatia*, p. 302, n° 1.

DIUM

Géta (209-212).

92. — Buste drapé, cuirassé, tête nue; ΠOYΠC ΓЄTAC K — *Revers* ↑. Zeus (?) gainé et accosté de deux taureaux couchés, la tête vers l'extérieur. En exergue ΔЄIH, à droite NωN; à gauche HIC (268 = 205/6). — 24/26 mm; 12,89 gr; *SBF.* — Hill, *Dium* 2 (à gauche ΔЄIH, en exergue NωN, à droite, date). Il n'y a pas de raison suffisante pour assimiler ce dieu à Hadad. Le site de Dion n'est toujours pas localisé avec certitude : le Père Abel penchait pour tell al-Ash'ari (*Géographie de la Palestine*, II, p. 306).

CANATA

Claude (41-54).

93. — Buste à gauche, fruste. — *Revers* ↑. Tête de Tyché à gauche; KANAṬHNΩ. BIP (112 = 49-50). — 17 mm; 4,46 gr; *EBAF.* — Wroth, *Canata*, 1. Un autre exemplaire a été trouvé au Champ des Pasteurs près de Bethléem : V. Corbo, *Gli scavi di Kh. Siyar el-Ghanam*, Jérusalem, 1955, p. 85, n. 2.

Cité et princesse non identifiées.

94. — Buste drapé, chevelure analogue (?) à celle des princesses sévériennes (58, 86, 87); ...ΛΑΝCЄB; contremarque rectangulaire, sans doute la même que celle de 82 ss. — *Revers* ↑. Tyché (?) assise à gauche, sur un rocher (?) et tendant la main vers un poisson; à ses pieds, un autre poisson. La légende, fruste, a résisté à notre déchiffrement. — 20/22 mm; 6,62 gr; *EBAF;* pl. XX. — Cette pièce est analogue à celles de Sébaste. Si notre interprétation du revers est correcte (poissons), la déesse est peut-être Atargatis.

A. Spijkerman, O.F.M., et J. Starcky.

Jérusalem.

Monnaies de bronze de Césarée

40 à 50 : Césarée — 51 à 69 : Neapolis.

76 : Neapolis — 79, 80 : Aelia Capitolina — 81 à 87 : Sébaste — 88 : Gaza — 89 Gérasa — 94 : non identifié.

NOTE SUR UNE POINTE DE FLÈCHE INSCRITE PROVENANT DE LA BEQAA (LIBAN)

L'abbé J. T. Milik a publié récemment une pointe de flèche inscrite qu'un collectionneur privé a achetée à un fellah de la Beqaa dans le Liban (1). Selon son déchiffrement on lit sur une face : *ḥszkrb*, et sur l'autre face : *bnbn'n*. Prenant le *b* final de la première face pour un début, erroné et abandonné, du mot *bn* qui commence l'inscription de la deuxième face (2), il coupe et interprète ainsi :

ḥṣ zkr / bn bn-'n

« *(la) flèche (de) Zakkur* (3), *fils (de) Bin'an(a?)* ».

Une interprétation différente, très ingénieuse, a été proposée par Grelot (4). Il coupe autrement, à savoir : *ḥṣ z krb / bn bn'n ;* et il explique *krb* à l'aide d'une étymologie fondée sur l'assyrien et le sud-arabique : ce serait un verbe fini (apparemment à la forme II) signifiant « a offert », « a dédié ».

Cette dernière solution a pourtant ses difficultés, à commencer par celle que discute Grelot lui-même : un tel mot (avec un sens similaire ou apparenté) n'a pas encore été rencontré dans le rameau nord-ouest des langues sémitiques. D'autre part, pour autant que je puis en juger, même en assyrien, sud-arabique et éthiopien les dérivés de cette racine n'apparaissent qu'avec des valeurs intransitives (ou passives) (5), jamais avec la signification transitive d'offrir ou de dédier.

Il faut noter encore que, selon la suggestion de Grelot, l'inscription ne donne pas le nom personnel du « dédicant », mais seulement son patronymique. De tels patronymiques se rencontrent à vrai dire en

(1) J. T. Milik, *An Unpublished Arrow-Head with Phoenician Inscription of the 11th-10th Century B. C.*, *BASOR.*, **143** (oct. 1956), pp. 3-6.

(2) *Ibid.*, note 4.

(3) Ce nom ne doit pas nécessairement être lu Zakkur; il peut être simplement Zakar ou Zeker; cf. *I Chron.*, VIII, 31.

(4) P. Grelot, *Sur une pointe de flèche à inscription phénicienne*, *Orientalia*, XXVI, 1957, pp. 273-279.

(5) De même l'hébreu קרב, avec lequel Grelot tente de l'assimiler (p. 278). Pour la tournure araméenne dans laquelle apparaît le verbe קרב, mais selon une formulation entièrement différente et à une date bien postérieure, cf. I. Rabinowitz, *JNES.*, XV, 1956, pp. 1 ss.

quelques cas, mais un double patronymique, בן בן־ען, serait assez étrange. En tout cas, nous connaissons un exemple où le graveur semble n'avoir pas voulu utiliser l'autre face d'une pointe de flèche, alors que sur la première il n'avait eu de place que pour un nom; ayant inscrit son nom personnel, il a omis le nom de son père (1).

Enfin la formule même de l'inscription. Les exemples cités par Grelot sont tardifs pour la plupart, le plus ancien appartenant au VIII^e^ s. avant l'ère chrétienne. Or nous possédons deux inscriptions plus proches dans le temps et d'une nature semblable (2) : toutes deux mentionnent seulement un objet et un nom propre de personne (avec le nom du père dans l'une, et sans lui dans l'autre); aucun verbe n'apparaît dans aucune des deux.

Il est toujours audacieux et hasardeux de discuter avec le savant qui a publié un texte, quand on ne dispose soi-même que de la photographie, sans pouvoir examiner l'objet lui-même. C'est d'autant plus délicat, dans le cas présent, que des cas de dittographie, surtout à la fin d'une ligne, sont chose bien connue. Il me semble pourtant que, avant d'admettre une dittographie ou quelque autre erreur de la part du graveur, il s'impose d'envisager toutes les solutions possibles. Celle de Grelot nous a paru peu satisfaisante. Or un examen attentif de la photographie publiée semble révéler, à l'extrémité de la pointe de flèche, des traces d'autres lettres effacées par corrosion, et cela sur les deux faces. Ce peut être un effet d'imagination, mais cela mérite au moins un nouvel examen de l'original, et si possible après un traitement contre la corrosion.

Le texte que je crois voir est le suivant (3) :

ḥṣ zkrb(ʿl) / bn bn-ʿn(t/)

Le nom Zakarbaʿal est bien attesté en Phénicie; quant à Ben-ʿAnat, ce nom se rencontre dans la Bible et dans des documents anciens (4). Le dernier signe est un trait vertical.

Renvoyant à une étude qui doit paraître prochainement (5), Milik assigne ce type de pointe de flèche au XI^e^-X^e^ s. avant l'ère chrétienne; il précise : « Notre pointe de flèche peut être datée avec sécurité du XI^e^-X^e^ s. La première moitié du X^e^ s. semble être l'époque la plus

(1) Il s'agit de la pointe de flèche de ʿEbed-Leba'ot (*infra*, p. 588 n. 1); ceci pour répondre à l'argument de Grelot (p. 278) sur la brièveté de l'espace disponible.

(2) Voir *infra*, p. 587 n. 1 et 588 n. 1.

(3) Voir fig. 1. Les lettres additionnelles que je suggère sont mises entre parenthèses, à titre non de restauration mais de suggestion.

(4) *Juges*, III, 31; et cf. MILIK, *l. l.*, p. 5. Le nom *Bn'n* en lui-même est nettement possible comme nom théophore; cf. ma suggestion en *JEA.*, XXXVI, 1950, p. 55, note 3.

(5) MILIK, *l. l.*, note 2.

probable, à la fois pour notre pointe de flèche et pour celle de Ruweiseh (1) — ainsi que pour la spatule de Byblos (2), — compte tenu de considérations historiques plutôt que paléographiques » (3). Puisque l'abbé Milik n'a pas spécifié quelles sont ces considérations historiques, il est impossible de les discuter. Mais pour ce qui regarde la paléographie, je crois percevoir, entre la pointe de flèche de Ruweiseh

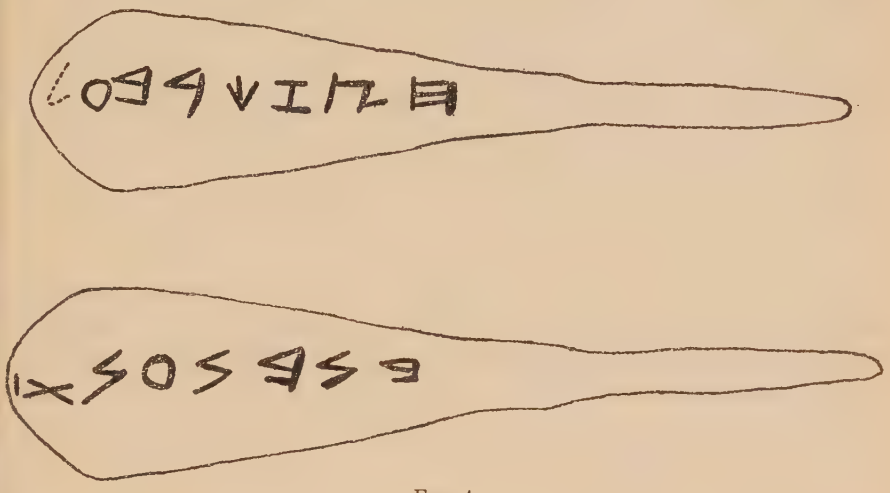


Fig. 1.

et celle de la Beqaa, des différences considérables dans la formation de presque toutes les lettres. En revanche, je souscris bien volontiers à la conclusion de l'abbé Milik qui identifie l'écriture de la pointe de flèche de la Beqaa et celle de la spatule de bronze de Byblos. Les formes des signes de Ruweiseh sont plus cursives et plus tardives que celles de la pointe de flèche de la Beqaa; et elles sont plus étroitement apparentées aux inscriptions de 'Abiba'al et 'Eliba'al, rois de Byblos (4). Au contraire, les deux premiers documents ont des lettres de forme plus anguleuse, ce qui les fait remonter, non seulement avant la pointe de flèche de Ruweiseh, mais même avant l'inscription gravée sur le couvercle du sarcophage de 'Aḥiram (5).

Si l'on compare l'écriture de la pointe de flèche de Zakarba'al

(1) Sur cette pointe de flèche, voir S. Ronzevalle, *Mél. Univ. St-Joseph*, XI, 1926.

(2) Sur la spatule, voir M. Dunand, *Byblia Grammata*, Beyrouth, 1945, pp. 155 ss., fig. 51 et pl. xiii, 2.

(3) Milik, *l. l.*, p. 4.

(4) Pour l'inscription de 'Abiba'al, voir P. Montet, *Byblos et l'Égypte*, Paris, 1928, pp. 54 ss., fig. 17-18; pour celle de 'Eliba'al, voir *ibid.*, pp. 49 ss., fig. 14-16, pl. xxxvi.

(5) P. Montet, *op. l.*, pp. 236 ss., fig., et pl. cxxxix-cxli.

(Beqaa) et celle de la pointe de flèche de ʿEbed-Leba'ot découverte il y a quelques années dans les environs de Bethléem (1), il devient évident que la deuxième paraît bien plus ancienne que la première, même en tenant compte de la possibilité de variations paléographiques locales en ces deux régions bien distantes l'une de l'autre.

Il me semble possible d'établir à présent une séquence chronologique des inscriptions qui viennent d'être discutées; la voici :

la pointe de flèche de ʿEbed-Leba'ot : fin XII^e / début XI^e s.
la pointe de flèche de Zakarbaʿal : deuxième moitié XI^e s.
la spatule de ʿAzarbaʿal (2), de Byblos : deuxième moitié XI^e s.
le sarcophage de 'Aḥiram, roi de Byblos : fin XI^e / tout début X^e s.
la pointe de flèche de Ruweiseh
les inscriptions de 'Abibaʿal et
'Elibaʿal, rois de Byblos } X^e s.

Zakarbaʿal est un nom si commun en Phénicie qu'il serait hasardeux de suggérer quelque identification historique. On observera seulement que les dates établies ci-dessus interdisent de reconnaître ici le Zakarbaʿal, roi de Byblos, que mentionne Wen-Amon, dans son récit de voyage (3), car ce personnage date de la fin du XII^e s.

Jérusalem, le 14 avril 1958. S. Yeivin.

OBSERVATIONS.

J'ai eu l'occasion d'examiner une première fois la flèche à l'American Colony, un hôtel de Jérusalem, Jordanie. L'objet était peu détérioré et sans incrustations de surface appréciables : j'arrivai donc rapidement à la lecture que j'envoyai trois jours plus tard au *BASOR*, avec un commentaire dont M^gr Skehan voulut bien revoir la rédaction anglaise. La flèche resta quelques jours à ma disposition, mais j'en profitai surtout pour la faire photographier par le Musée Archéologique Palestinien et par mon ami l'abbé Jean Starcky. J'ai signalé ces diverses photos, mais celles qu'a publiées le *BASOR* sont de l'abbé Starcky et non du Musée. Il examina attentivement l'objet et utilisa un double éclairage pour faire apparaître au maximum les incisions des lettres. Pas plus que moi-même il n'eut l'impression que la flèche présentait d'autres traces de lettres que celles que j'ai retenues.

(1) J. T. Milik et Frank M. Cross, Jr., *BASOR.*, **134** (avril 1954), pp. 5 ss., fig. 1-2.
(2) Ceci tombe dans les limites chronologiques proposées par Albright dans sa dernière discussion sur le sujet (*BASOR.*, **90**, avril 1943, p. 37 note 12), contre sa datation antérieure (XII^e s. : *BASOR.*, **73**, févr. 1939, p. 11).
(3) Erman-Blackman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, London. 1923, p. 176.

La lecture matérielle que j'en ai donnée me paraît donc assurée. Quelle que soit l'incertitude de mon hypothèse, je préfère mon interprétation à celle qu'a proposée l'abbé Grelot, à qui j'envoyai une lettre où je formulais des objections identiques à celles de M. Yeivin. Tant que la flèche n'aura pas été nettoyée par un expert dans une institution scientifique, il sera difficile de décider quelle lecture — celle de M. Yeivin ou la mienne — est la meilleure. Je me permettrai pourtant de rappeler que l'état de conservation de la flèche de ʿAbd-Lebaot (I) était de beaucoup inférieur à celui de la flèche de la Beqaa : cette circonstance ne nous a pas empêchés, M. Cross et moi-même, d'arriver à une lecture correcte de l'épigraphe de la première avant qu'elle ne fût nettoyée par le laboratoire du Musée Archéologique Palestinien.

J. T. Milik.

RECENSIONS

La Date de la Cène. *Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, par Annie JAUBERT (Études Bibliques). In-12 de 159 pp., avec trois tableaux. Paris, Gabalda, 1957. — Prix : 780 fr.

Ce petit livre a fait beaucoup de bruit et il en fera encore. Il le mérite, car il propose une thèse neuve qui veut résoudre un vieux problème. Il ressuscite un calendrier juif perdu de vue, dont l'observation par Jésus bouleverserait la chronologie de la Passion. Les idées de ce livre avaient déjà été proposées dans trois articles, de *Vetus Testamentum* et de la *Revue de l'Histoire des Religions;* elles sont ici rassemblées, organisées, complétées dans un exposé d'ensemble plein de brio.

Une première partie redécouvre à partir du Livre des *Jubilés* un ancien calendrier juif fondé sur le cycle solaire : une année de 364 jours, répartis en quatre saisons de 13 semaines chacune, ou en quatre trimestres de mois de trente jours avec addition d'un jour intercalaire par trimestre. L'avantage de ce calendrier est de mettre en valeur les jours de la semaine, leur disposition étant symétrique dans chaque trimestre. D'un examen détaillé des déplacements des patriarches dans le livre des Jubilés résulte une semaine qui commence le mercredi et a le sabbat pour centre; les voyageurs arrivent le vendredi et repartent le dimanche. Dans un tel calendrier les fêtes liturgiques tombent d'année en année le même jour de la semaine; la Pâque, les Tabernacles et le début de chaque trimestre tombent un mercredi, le Jour des Expiations un vendredi, et la fête des Semaines ou Pentecôte un dimanche. Ces trois jours de la semaine apparaissent ainsi comme les jours liturgiques, avec prépondérance du mercredi.

A quand remonte ce calendrier? Mlle Jaubert croit le retrouver dans la chronologie de l'Hexateuque, des Chroniques, d'Esdras-Néhémie, d'Ézéchiel. Elle en conclut à une origine ancienne le rattachant à l'École sacerdotale. Ce ne peut être une invention fictive et tardive de calculateurs utopistes, car les invectives de ses adhérents à l'égard du calendrier lunaire du Judaïsme officiel attestent une opposition très réelle de traditions liturgiques contradictoires; et d'autre part on retrouve son influence dans des milieux fort variés du Judaïsme, même officiel : Pirkè Rabbi Éliézer, Talmud de Babylone, Hénoch slave, etc. — On pourrait faire des réserves sur les attestations de ce calendrier que Mlle Jaubert croit retrouver dans certains livres de la Bible, et sur le long usage qu'elle attribue à un système que son inexactitude (1 jour 1/4 par an) rendait caduc à brève échéance, « à moins d'ajustements périodiques dont aucun texte ne parle » (1). Mais, même si elle

(1) R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, p. 286; voir ses autres observations, pp. 281-287.

surestime son caractère antique et traditionnel, il reste qu'elle a prouvé son existence réelle dans certains groupes fervents post-exiliques. Cela suffit pour rendre compte d'attestations plus tardives, jusqu'ici peu comprises, d'écrivains juifs ou arabes. Cela légitime surtout une tentative nouvelle d'expliquer par là certains traits de la première liturgie chrétienne.

Les points de contact ne manquent pas, en effet. Dans le troisième chapitre de sa première Partie, Mlle Jaubert signale dans les premiers écrits chrétiens, patristiques ou apocryphes, un certain nombre de rapprochements qui établissent « une *continuité certaine* entre le christianisme primitif [je dirais : entre certains milieux du christianisme primitif] et les milieux juifs qui pratiquaient le calendrier sacerdotal ancien » (p. 69). La Pentecôte et la Pâque attachées à un jour fixe (dimanche), la querelle pascale opposant ceux qui s'attachent au jour de la semaine (Palestine, Alexandrie, Rome) à ceux qui tiennent pour le quantième du mois lunaire (Asie Mineure) : autant de traits qui évoqueraient une influence sur le calendrier chrétien du « calendrier sacerdotal ancien » de Qumrân, quitte à admettre une « forme mitigée » de ce calendrier, elle-même déjà ancienne (p. 58), pour expliquer quelques « adaptations lunaires » (pp. 74 s.). Dès lors Mlle Jaubert se demande si Jésus lui-même n'a pas suivi ce calendrier, en particulier dans la célébration de sa dernière Pâque.

Elle croit en trouver l'indice dans une tradition patristique jusqu'à présent peu remarquée ou mal comprise : la Didascalie, écrite au début du IIIe s., dit formellement dans son ch. XXI que Jésus a mangé la Pâque le mardi soir et qu'il a été arrêté le mercredi. S. Épiphane porte le même témoignage et, bien qu'il dépende certainement de la Didascalie, Mlle Jaubert pense qu'il n'en est pas un simple doublet. On trouve d'ailleurs d'autres témoignages, dans le même sens, cette fois tout à fait indépendants : chez Victorin de Petau et dans le Livre apocryphe d'Adam et d'Ève. Par ces diverses voies on remonte à une tradition qui devait déjà exister dans le cours du second siècle et qui se rattache à un milieu judéo-chrétien. En face d'elle, Mlle Jaubert estime que la Pâque du jeudi soir n'a d'attestations liturgiques que très tardives et que, si elle apparaît chez les écrivains ecclésiastiques vers l'an 165, c'est à titre de déduction exégétique, non de tradition historique. C'est assez dire que la tradition du mardi soir mérite à ses yeux la préférence. — Cette argumentation est habile, elle ne semble pas contraignante. Il est bien possible que la tradition du jeudi soir n'ait pas d'autre appui que le témoignage des Synoptiques, — ce qui est déjà quelque chose! —, mais celle du mardi soir donne encore bien plus l'impression d'être une déduction plutôt qu'une tradition véritable. Ou si l'on veut, une déduction historique à partir d'une tradition liturgique. L'intention de la Didascalie est aussi manifeste que son genre littéraire : il s'agit dans ce passage, non de raconter l'histoire, mais de justifier par l'histoire un usage rituel, le jeûne du mercredi et du vendredi. Cet usage, nous le connaissons déjà comme dans sa première source par la *Didachè*, VIII, 1, où il est prescrit sans aucune référence à la Passion et ne se justifie que par l'intention de ne pas jeûner aux mêmes jours que les « hypocrites », c'est-à-dire les Pharisiens ou en général le Judaïsme officiel. C'est cet usage que la Didascalie inculque à son tour, en s'efforçant de le justifier davantage. Une simple lecture de son texte montre à quel point ce jeûne du mercredi et du vendredi est au premier plan de la pensée (1).

(1) Il est d'ailleurs juxtaposé, dans l'état actuel du texte, à un autre usage, qui faisait jeûner du lundi au samedi de la semaine de la Passion. Si le rédacteur s'efforce d'harmoniser

Il revient à plusieurs reprises sur le précepte du jeûne, avec une référence à la Passion qui fait nettement figure d'explication : *Didasc.*, XXI 13 : « Aussi, quand vous jeûnez, priez et implorez pour ceux qui ont péri, comme, nous aussi, nous l'avons fait quand notre Sauveur a souffert. » ... 18 : « Vous jeûnerez pour eux (les Juifs) le mercredi, parce que c'est le mercredi qu'ils commencèrent à perdre leurs âmes et qu'ils m'arrêtèrent... Et, le vendredi, jeûnez pour eux, parce que, en ce jour, ils m'ont crucifié... » La même référence du jeûne du mercredi à l'arrestation de Jésus s'observe dans le texte de Victorin de Petau; et dans le Livre d'Adam et d'Ève, c'est encore un usage liturgique, celui des oblations offertes par Adam qui fait mettre en valeur les jours de mercredi, vendredi et dimanche. En tout cela le genre littéraire est celui de la liturgie, nullement de l'histoire. Même dans sa fièvre de compter les jours et les heures, la Didascalie ne fait que de la chronologie, ce qui est tout autre chose. Elle calcule pour justifier un usage liturgique (jeûne du mercredi et du vendredi) ou une parole scripturaire (le Fils de l'homme passant trois jours et trois nuits dans le sein de la terre); ces computs savants sont autre chose que des souvenirs réels. Déjà Karl Holl expliquait ainsi les choses (1); son explication est toujours valable. La découverte de M^lle^ Jaubert a l'avantage de nous faire mieux connaître le milieu où se sont développées ces traditions liturgiques et ces calculs : un milieu judéo-chrétien qui doit se rattacher au milieu juif de Qumrân; elle ne transforme pas leur genre littéraire, je dirais même qu'elle le confirme. En nous prouvant d'une part que ce milieu est judéo-chrétien, et d'autre part qu'il existe une « continuité certaine » entre lui et « les milieux juifs qui pratiquaient le calendrier sacerdotal ancien » (p. 69), sa démonstration établit la liaison nécessaire et suffisante pour tout expliquer, et rend inutile d'insérer dans cette transmission les gestes historiques de Jésus. A moins qu'on n'identifie, à tort, certains milieux judéo-chrétiens des premiers siècles avec le « christianisme primitif » dans son ensemble, y compris son origine Jésus. C'est là une confusion qui n'est pas rare et dont je crains que la pensée de M^lle^ Jaubert ne soit pas tout à fait exempte. Or une telle confusion fausse bien des inductions. Ceux qui étudient le problème synoptique savent que les sémitismes de Matthieu ne sont pas forcément des archaïsmes mais peuvent provenir d'influences judéo-chrétiennes postérieures au temps de Jésus. De même, les contacts du N. T. avec les écrits de Qumrân s'observent surtout dans les développements de l'organisation et de la théologie (Paul, Jean) de la première Église, tandis qu'une influence du milieu essénien sur Jésus lui-même est beaucoup plus difficile à déterminer. Dans le cas qui nous occupe, la chronologie qu'un courant judéo-chrétien prête après coup à la Passion s'explique de façon fort intéressante par le calendrier de certains milieux juifs, mais ne prouve nullement que Jésus a suivi réellement ce calendrier. Pour pouvoir affirmer ce dernier point, il faudrait établir deux choses : qu'une Pâque essénienne de Jésus n'a rien de surprenant mais correspond bien à sa conduite habituelle; et cependant que les Synoptiques en avaient déjà perdu le souvenir. M^lle^ Jaubert y réussit-elle?

A vrai dire, dans sa troisième Partie, elle ne s'occupe que du deuxième point. Elle rappelle d'abord la contradiction qui oppose Jean aux Synoptiques quant au

la Pâque du mardi soir avec ce jeûne du lundi au samedi, ce n'est pas forcément par respect pour une « tradition antérieure » (p. 86); il suffit qu'il veuille être conséquent avec lui-même et respecter ce qu'il vient d'écrire dans les paragraphes précédents.

(1) *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius*, dans *Festgabe für Adolf Jülicher*, Tübingen, 1927, pp. 159-189.

jour où tombait cette année-là le 15 Nisan : vendredi ou samedi? Ce problème, sur lequel les exégètes se sont exercés en vain, trouverait enfin sa solution. Il y eut bien deux Pâques : celle du Judaïsme officiel qui commença au soir du vendredi, comme le dit Jean, et celle de cercles sacerdotaux traditionalistes qui commença au mardi soir et que pratiqua Jésus (1). Les Synoptiques ont su que Jésus avait célébré la Pâque avant l'ensemble des Juifs, mais ils ne se sont plus rappelé le jour exact. Rien là de surprenant, pense M^lle^ Jaubert : « La catéchèse primitive s'intéressait beaucoup plus à la substance des faits et à leur portée doctrinale qu'à leur enchaînement chronologique » (p. 130). D'ailleurs les Synoptiques ont tout de même gardé un souvenir au moins indirect d'une Cène antérieure au jeudi soir : la masse des événements qu'ils rapportent se loge difficilement dans les quelque douze heures qui séparent la Cène traditionnelle de la Crucifixion (à 9 heures du matin, selon Marc!); avec deux jours de plus tout s'organise harmonieusement : deux séances du Sanhédrin le mercredi et le jeudi, à un jour d'intervalle comme le réclamait la jurisprudence; deux comparutions devant Pilate le jeudi et le vendredi, séparées par la démarche chez Hérode. — Pour reprendre ces arguments en ordre inverse, je dirai que le dernier ne me semble pas cogent. La chronologie évangélique est bien plausible, si d'une part on l'apprécie avec une sage critique (2), et si d'autre part on se rappelle que les adversaires de Jésus ont mené son affaire le plus rapidement possible. De ce point de vue, les trois jours que s'accorde la chronologie de M^lle^ Jaubert paraissent moins satisfaisants : Jésus avait bien des sympathisants, dont les chefs Juifs craignaient les réactions; il eût été maladroit de laisser les choses traîner en longueur. Si les douze heures de la chronologie traditionnelle paraissent trop remplies, les trois jours de la chronologie nouvelle semblent en revanche bien vides! En ce qui concerne la méprise des Synoptiques sur la date exacte de la Cène, méprise qu'on doit admettre en tout état de cause si l'on donne raison à Jean, il est certain qu'elle n'a rien de surprenant. Encore faudrait-il l'expliquer. Je doute qu'il suffise d'invoquer un « blocage des perspectives » (p. 122; cf. p. 130), des « lois de *compression* et de *réduction des analogues* » (p. 133), car il ne s'agit pas ici, comme ailleurs dans la tradition évangélique, d'épisodes primitivement isolés et artificiellement groupés. La séquence des faits dans ces journées tragiques avait une certaine valeur en soi, même pour la catéchèse. Je préfère pour ma part reconnaître un souvenir objectif à la base du récit synoptique : c'est bien au soir du jeudi que Jésus aura célébré sa dernière Cène. Le seul gauchissement de la tradition synoptique aura été de donner un caractère pleinement pascal à ce qui n'a pu être en réalité qu'une évocation anticipée de la Pâque du lendemain, avec institution d'un rite nouveau destiné à la remplacer; gauchissement qu'explique assez l'origine liturgique du récit et qui rejoint la vérité théologique.

Est-il vraisemblable, d'ailleurs, que Jésus ait célébré la Pâque à la date des cercles juifs apparentés à Qumrân? On aurait désiré sur ce point une justification

(1) Cette solution semble trouver une confirmation frappante dans le fait que l'onction de Béthanie précède la Pâque de deux jours selon *Mc.*, XIV, 1; *Mt.*, XXVI, 2, et de six jours selon *Jo.*, XII, 1 (p. 112 s.). Cependant cet argument ne vaut pas, pour une raison de critique littéraire : l'onction de Béthanie est une pièce rapportée dans la Passion de *Mc.*, *Mt.*, et leur indication « après deux jours » ne vaut en réalité que pour le complot des chefs juifs et pour sa suite primitive, la trahison de Judas (*Mc.*, XIV, 1-2; 10-11; *Mt.*, XXVI, 1-5; 14-16).

(2) Cf. *Jésus devant le Sanhédrin*, dans *Angelicum*, XX, 1943, pp. 143-165; *Le Procès de Jésus*, dans *Vie Intellectuelle — Revue des Jeunes*, 25 février, 15 mars et 15 avril 1940.

bien nécessaire et on ne la trouve pas. Mlle Jaubert semble admettre la chose comme allant de soi. Elle envisage également sans peine que Jésus a dû se passer d'agneau pour célébrer cette Pâque quelque peu hérétique aux yeux des gens du Temple (p. 108, note 2). Il me semble pourtant que tout l'Évangile attribue à Jésus une fréquentation du Temple et de ses fêtes qui paraît plutôt contraire à cette hypothèse. Le témoignage formel du Quatrième Évangile sur ce point ne doit pas être trop facilement attribué à une « préoccupation théologique » d'opposer le culte dans l'Esprit au culte du judaïsme légal (p. 109). Il est d'ailleurs confirmé par ce que disent les Synoptiques du loyalisme de Jésus à l'égard des autorités constituées, sacerdotales (*Mt.*, VIII, 4) ou pharisiennes (*Mt.*, XXIII, 2-3). D'une façon plus générale, il est bien difficile d'établir que Jésus a subi personnellement l'influence des milieux esséniens. Un certain nombre de contacts de pensée s'expliquent assez par l'ambiance commune qui les enveloppait, lui et eux; et n'oublions pas que plus d'un de ces rapprochements peut venir de la première communauté, responsable des rédactions évangéliques. Pour affirmer que, dans un geste aussi important que la célébration de la Pâque, Jésus s'est écarté du Judaïsme officiel et rattaché au calendrier de conventicules archaïsants, il faudrait de fortes raisons, appuyées par l'ensemble de l'Évangile. Je ne crois pas que Mlle Jaubert les ait fournies.

Sa thèse a rencontré déjà bien des adhésions, dont certaines semblent un peu hâtives. C'est pourquoi j'ai cru bon d'exposer nettement les raisons qui me paraissent de nature à modérer un tel assentiment. Mais je dois dire en terminant que la thèse est séduisante, bien pensée, bien exposée, et qu'elle a le mérite d'apporter des éléments neufs dans une vieille discussion qui s'en trouve renouvelée. Si elle ne tranche pas le problème de la Pâque évangélique, elle jette beaucoup de lumière sur les origines de l'ancienne liturgie chrétienne.

Jérusalem. Pierre Benoit, O. P.

Mambre. *Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmet el-Ḫalîl in Südpalästina 1926-1928*, von E. Mader. Un volume de texte petit in-4° de 355 pp. et un volume de planches de 108 fig., 183 photos et 2 plans. — Freiburg im Breisgau, E. Wewel, 1957. — Prix : 165 DM.

Le compte rendu des fouilles faites à Râmet el-Ḫalîl en 1926-1928 par le P. E. Mader est enfin paru. Sa publication a été plusieurs fois retardée par des deuils douloureux. Le P. Mader avait achevé d'écrire le manuscrit lorsqu'il mourut en 1949. A. M. Schneider, qui l'avait assisté pendant la campagne de 1928 et avait décrit les monnaies, est mort en 1952. Fr. Stummer fit la révision du manuscrit mais il mourut en 1955 quand sortaient les premières épreuves. Le professeur V. Hamp accepta alors de veiller à l'édition et il la mena à terme. Dans sa préface, il rend hommage aux trois disparus, au souvenir desquels le volume est dédié, mais le titre porte seulement le nom du P. Mader : le manuscrit qu'il avait laissé a, en effet, été respecté entièrement et n'a été augmenté que de quelques notes et de rares références à des travaux récents. Sauf la détermination des monnaies grecques et romaines par A. M. Schneider et d'une dizaine de monnaies arabes par L. A. Mayer, l'ouvrage est donc l'œuvre personnelle du P. Mader et il représente une somme considérable de travail. Il se divise en trois parties :

I, les bâtiments; II, les objets; III, topographie et histoire. Les trois parties se complètent et je les utiliserai ensemble dans ce compte rendu.

Pendant trois courtes campagnes en 1926, 1927, 1928, exécutées au nom de la *Görres-Gesellschaft*, le P. Mader a exploré le site de Râmet el-Ḫalîl, 3 kilomètres au nord d'Hébron, où une enceinte monumentale attirait depuis longtemps l'attention des voyageurs. Le résultat principal — et important — de la fouille a été de prouver que Râmet el-Ḫalîl est le lieu où l'on a vénéré le chêne de Mambré et le souvenir d'Abraham depuis l'époque romaine au moins, peut-être déjà à l'époque israélite; la tradition s'est égarée ensuite sur divers sites plus proches d'Hébron et l'opinion des modernes était divisée.

Cette conclusion est solidement établie, mais il reste encore des obscurités dans l'histoire des monuments. On ne peut absolument rien conclure de deux vases chalcolithiques trouvés à 3,50 m de profondeur, sur le rocher, pp. 146-148, photos 151, 151 *a* : cette trouvaille isolée ne prouve même pas que le site ait été habité avant Abraham. Les témoins de l'époque israélite seraient plus importants, mais la documentation est malheureusement insuffisante. A l'extérieur du mur ouest de l'enceinte et le touchant presque, ont été mises au jour deux petites chambres rectangulaires séparées par un espace vide qui conserve les vestiges d'un pavement, pp. 39 ss., pl. I, fig. 6 et photos 8, 19, 22, 26. On a recueilli à cet endroit quinze petits tessons, qui ne sont pas publiés mais que W. F. Albright (et non pas A. Albright, comme il est imprimé) a datés du IX^e^ ou du VIII^e^ siècle av. J.-C. et que le P. Vincent attribuait plus tard aux VII^e^-VI^e^ siècles av. J.-C. (1). Ces deux chambres rappellent celles qui flanquent certaines portes de villes sous la monarchie israélite. On pourrait leur associer un grand seuil réutilisé dans le mur ouest de l'enceinte et une autre longue pierre qui affleurait environ 500 mètres plus à l'ouest, à l'entrée du chemin qui mène de la route d'Hébron au Râmet el-Ḫalîl, p. 38, photo 6. On aurait ainsi le commencement et le terme d'une *via sacra* conduisant à un vieux sanctuaire. Effectivement, il est possible que ces deux chambres soient antérieures à la construction de l'enceinte; il est également possible qu'elles soient israélites, d'après les tessons recueillis, encore que leur maçonnerie ne soit guère caractéristique de cet âge, autant qu'on puisse s'en rendre compte d'après les plans et les photographies (2). Mais ces chambres ne sont reliées à aucune autre construction et l'on ne peut déterminer ni la date ni la destination première des deux seuils qui ont été mentionnés. Tout cela est donc hypothétique mais il reste très vraisemblable que le site a été vénéré sous la monarchie et le silence des textes bibliques pour cette époque peut s'expliquer par le désir de faire oublier un sanctuaire où se perpétuait un culte qui n'était pas entièrement orthodoxe (3). Je ne crois pas qu'on puisse dire davantage; le P. Mader en dit trop, pp. 246-261, et il est paradoxal de supposer, p. 260, que ces vestiges

(1) *RB.*, XXXVIII, 1929, pp. 108-109 (la référence de Mader, p. 118, n. 4, à la p. 42 de la *Revue* est erronée).

(2) Il se pose aussi une question de niveau : d'après les photographies, ces constructions « israélites » semblent bien hautes par rapport aux fondations « hérodiennes ». Malheureusement, — et cela vaut aussi pour l'étude des autres périodes —, les plans ne donnent aucune cote de niveau et les quelques tracés d'élévations et de sections qui sont publiés remédient insuffisamment à ce manque. Pour ce qui nous intéresse ici, la seule petite section publiée est la section S 7*b* dans la fig. 15, et la comparaison avec les photos 19 et 22 montre qu'elle est incomplète.

(3) Je me permets de renvoyer à ce que j'ai dit dans l'article *Mambré* du *SDB.*, V, 1957, col. 753-754.

incertains de l'époque israélite indiquent un aménagement du sanctuaire sous Josias, celui-là qui supprima ailleurs les lieux de culte élevés hors de Jérusalem. On admirera le courage du P. M. Gisler, O. S. B. (mort en 1940), qui a reconstitué, fig. 9, l'état des lieux et des constructions avant David, sous David, sous Salomon, sous Ézéchiel (pourquoi spécialement Ézéchiel?) et sous les Maccabées.

Passant à des restes plus conséquents, nous avons un dallage dégagé par le P. Mader sur une partie de la surface intérieure de l'enceinte. Comme ce dallage est légèrement désaxé par rapport au mur d'enceinte, le fouilleur estime qu'il lui est antérieur et il y distingue deux périodes qu'il propose de rattacher, l'une à Roboam, l'autre à Jean Hyrcan, p. 48. Mais, autant qu'on peut en juger d'après les photographies 9-18 et en l'absence de cotes de hauteur, les deux pavements sont au même niveau et l'on ne signale aucun tesson contemporain de Roboam, aucun tesson ni aucune monnaie de l'époque de Jean Hyrcan. Je n'ose pas décider si ce ou ces pavements sont antérieurs ou postérieurs à l'enceinte, ou s'ils sont contemporains de l'un de ses états.

Cette enceinte de 50 sur 65 mètres environ est l'élément le plus consistant du site. D'après quelques restes d'architecture et l'apparence de certaines maçonneries, comparables aux constructions hérodiennes d'Hébron et de Jérusalem, il est assuré qu'il y eut là un édifice construit sous Hérode le Grand, pp. 67-78. C'était une enceinte qui délimitait le terrain sacré, le *ḥaram*, où l'on vénérait le puits d'Abraham encore visible dans l'angle sud-ouest et l'arbre dont parlent les voyageurs byzantins, mais il n'y avait pas de constructions à l'intérieur de cette enceinte. Le P. Mader estime que ce *temenos* ne fut pas achevé par Hérode, p. 78 s., et que ce qui en avait été édifié fut détruit après la prise de Jérusalem par Titus en 70 ou pendant la Seconde Révolte Juive. Je ne vois qu'un fait assuré, c'est que la construction hérodienne a été détruite.

En effet, l'état actuel de l'enceinte n'est pas celui d'Hérode le Grand, c'est évidemment une reconstruction, comme l'indique le remploi d'éléments hérodiens dans une maçonnerie de type différent. Le P. Mader attribue ce nouvel état à Hadrien, pp. 81-95, et cette date est vraisemblable. On notera cependant que l'archéologie ne fournit aucun indice décisif et que la suite numismatique a une lacune précisément à l'époque d'Hadrien (1); on notera aussi que les textes ne parlent pas d'une construction par Hadrien mais seulement (S. Jérôme, *Chronicon Paschale*) d'un marché qu'il tint au lieudit du Térébinthe (l'arbre d'Abraham dans le *ḥaram*) et où il fit vendre les captifs de la Seconde Révolte. D'après le P. Mader, pp. 81, 92, 135, ce sanctuaire d'Hadrien aurait été probablement dédié à Hermès-Mercure, le dieu du commerce. Les arguments sont faibles. Des pattes de coqs ont été trouvées, nous dit-on p. 92, sous le sol de l'époque constantinienne et seraient des restes de sacrifices (Sozomène y fait d'ailleurs allusion); or le coq était consacré à Hermès. Il est bien vrai que le coq est fréquemment associé à Hermès-Mercure mais seulement comme animal attribut et non pas, semble-t-il, comme victime sacrificielle. Un petit bas-relief assez abîmé, p. 135 et photo 137, représente un buste d'apparence féminine avec le bâton du messager, le *kérikeion* : le P. Mader l'interprète comme un Hermès androgyne; c'est un type pour lequel il ne peut fournir aucun parallèle et je préfère l'alternative qu'il propose lui-même, p. 136, n. 1, d'une figure d'Isis, la messagère divine.

Il reste assuré que le *ḥaram* de Râmet el-Ḫalîl fut alors un lieu de culte païen;

(1) Cf. p. 168, n. 3, où le P. Mader propose une explication de cette lacune.

au relief qui vient d'être discuté s'ajoutent deux fragments d'une tête de Bacchus, photo 138, une tête de lion provenant d'une statue d'Hercule (?), photo 140, un petit autel votif, photo 141. On en trouve la confirmation dans le décret de Constantin ordonnant de construire une basilique à cet endroit vénéré qui avait été profané par des sacrifices offerts à des idoles (1). C'est un des profits de la fouille d'avoir retrouvé les vestiges de cet édifice constantinien, que l'*Itinerarium Burdigalense* signale dès 333, texte p. 308. C'était une *basilica... mirae pulchritudinis.* A vrai dire, les restes exhumés, pp. 95-115, ne permettent guère d'en juger aussi favorablement et sont insuffisants pour justifier la belle restauration qu'a tracée le P. Gisler, fig. 38. Le seul élément assuré est une nef de 10 mètres sur 17 mètres, terminée par une abside, le tout n'étant pas conservé plus haut que les fondations. Les constructions annexes sont moins claires : elles sont interprétées comme un narthex et deux nefs latérales, auxquelles sont adjoints, à l'extérieur, le diakonikon et la prothesis.

L'histoire suivante de ce bâtiment est incertaine et le P. Mader lui-même ne semble pas être arrivé à des conclusions fermes. Il juge possible, p. 100, que la basilique constantinienne ait été détruite par les Perses et pauvrement reconstruite sous le Patriarche Modeste, mais il est arrêté par un texte d'Arculfe qui, en 670, parle encore d'une *magna ecclesia.* Ce texte, reproduit pp. 317-318, me paraît devoir être interprété autrement; il dit : *lapidea magna fundata est ecclesia in cuius dextrali parte inter duos grandes eiusdem ecclesiae parietes, mirum dictu, quercus Mambre extat in terra radicata.* Le chêne d'Abraham est donc à l'intérieur de cette « basilique », alors qu'il se trouvait, dans le *ḥaram*, à l'extérieur de l'église constantinienne, comme en témoigne la carte de Madaba : cela signifie qu'Arculfe a pris les murs de l'enceinte, encore debout, pour ceux d'une basilique qui avait autrefois été édifiée là (remarquer le temps passé : *fundata est*) et qui est ruinée. Le même Arculfe parle aussi de *pauca quaedam religiosarum* (un manuscrit : *religiosorum*) *habitacula fabricata ... in circuitu eiusdem ecclesiae.* Le mot *circuitus* me paraît avoir ici le sens, bien attesté, de « pourtour, périmètre » : ces cellules sont établies dans l'ancienne église (comme l'imagine Arculfe) et on les reconnaît sans peine dans les pauvres constructions, auxquelles est associée une poterie byzantine, mises au jour dans la partie nord-est de l'enceinte, au-dessus de l'annexe à l'église constantinienne, pp. 115-118 : cette église était détruite à l'époque d'Arculfe.

En contraste avec la pauvreté et l'incertitude des restes d'architecture, les trouvailles d'objets témoignent d'une grande vénération du sanctuaire à la fin de l'époque romaine et aux temps byzantins : c'est à cette période que se rattachent presque toutes les lampes qui ont été trouvées, pp. 151-164 et photos 160-171. Sur plus de 1 300 monnaies recueillies, près de la moitié sont datées du IVe siècle. De cette affluence populaire, Sozomène, qui écrit au milieu du Ve siècle, parle longuement. Il décrit, texte p. 296 s., la foire annuelle qui réunissait Palestiniens, Phéniciens et Arabes et pendant laquelle Juifs, Chrétiens et Païens faisaient leurs dévotions chacun à sa manière. Mais il ne mentionne aucune église, il dit même explicitement qu'il n'y avait pas d'autres constructions que celles qu'Abraham avait élevées autour de l'arbre et du puits. Je ne vois que deux explications possibles de ce texte. Ou bien Sozomène, qui était originaire de la ban-

(1) Dans la *Vita Constantini*, III, 51, traduit ici pp. 299-300. Mais on sait les doutes qu'inspirent cette *Vita* attribuée à Eusèbe et les documents qu'elle reproduit.

lieue de Gaza, est à traiter comme un témoin oculaire et il n'a vu que l'enceinte (qu'il attribue à Abraham), comme Arculfe, deux siècles plus tard, ne verra que l'enceinte (qu'il attribuera à une ancienne église) : l'église constantinienne était donc déjà détruite au milieu du v^e^ siècle, quand écrit Sozomène. Ou bien Sozomène copie ici une source antérieure à la construction de cette église et la description de la foire ne vaut pas pour son époque. En faveur de cette seconde solution, on peut faire valoir plusieurs arguments : 1° très peu de monnaies du v^e^ siècle ont été trouvées dans la fouille, contre un nombre considérable pour le IV^e^ siècle, ce qui est très étrange si une grande foire se tenait chaque année sur les lieux à l'époque de Sozomène; 2° la description de cette foire est insérée par Sozomène avant le rappel du décret de Constantin et les abus qui s'y passaient sont donnés comme le motif de ce décret; 3° dans cette section, Sozomène utilise plusieurs sources : il dépend d'Eusèbe pour le décret de Constantin, des apocryphes et spécialement du Pseudo-Esdras pour l'absence de constructions en dehors de celles d'Abraham (1), il peut dépendre d'une autre source pour la description du marché annuel.

A l'époque arabe, l'intérieur de l'enceinte fut utilisé pour des constructions, pp. 115-119. La céramique, pp. 165-166 et photo 172, va de l'époque abbasside (à laquelle on peut attribuer aussi une ou deux lampes) à l'époque mamlouke. Les quelques monnaies déchiffrées, pp. 180-182, couvrent les mêmes périodes. Le P. Mader maintient une opinion qu'il avait déjà formulée avant les fouilles (2) : l'enceinte de Râmet el-Ḫalîl aurait été transformée en réservoir d'eau à l'époque mamlouke; son principal argument est que deux canaux coupent le *ḥaram* et débouchent à l'extérieur à travers le mur sud. Cette hypothèse est certainement à rejeter, l'enceinte n'a jamais pu servir de bassin et les deux canaux, établis sur le pavement romain, étaient probablement destinés à évacuer l'eau tombant sur l'esplanade constantinienne.

La troisième partie du volume est une longue étude de topographie et d'histoire, pp. 183-345, qui concerne non seulement Mambré mais aussi Hébron et qui examine les traditions relatives à ces deux sites et à leurs relations. Dans cette étude des textes, le P. Mader est beaucoup plus à l'aise que dans la mise au jour et dans l'interprétation des restes archéologiques. Il a réuni et discuté tous les témoignages et son travail restera fondamental. Je m'en suis servi en essayant de retracer l'évolution des bâtiments. Si bien des points de cette histoire restent obscurs — j'en ai signalé quelques-uns —, la faute n'en est pas au P. Mader mais à la pauvreté des vestiges qu'il a exhumés. L'ouvrage, qui avait coûté tant de soins à son auteur et que celui-ci n'a pas pu voir paraître, est publié d'une manière admirable par l'éditeur Wewel et restera comme un bel hommage à la mémoire du regretté P. Mader.

Jérusalem. R. DE VAUX, O. P.

(1) Cf. ce que dit le P. Mader p. 280.
(2) *Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa*, 1918, pp. 67 s.

BULLETIN

Généralités. — Sous le titre *La Bible aujourd'hui*, dom C. Charlier a édité une traduction française de l'ouvrage du Professeur C. H. Dodd : *The Bible To-Day*, paru en 1951 (1). C'est une remarquable initiation à la Bible qui donne le sens profond de l'histoire du Peuple de Dieu et des principaux livres de l'un et l'autre Testaments, en fonction de ce qui constitue le mystère surnaturel de l'humanité : sa rencontre avec Dieu. Comme le note excellemment dom Charlier dans son avant-propos, parmi tous les ouvrages d'initiation à la Bible, « il en est peu qui aient su concilier avec autant de bonheur la clarté d'exposition et la rigueur scientifique, la simplicité et le sens aigu des nuances, l'esprit critique et l'esprit de foi... » (p. 7). Nul doute que la diffusion de ce livre dans les milieux cultivés de langue française ne serve puissamment une meilleure intelligence, un meilleur amour aussi, de la Parole de Dieu. Mais, ne l'oublions pas, le Professeur Dodd appartient à l'Église anglicane. Dom Charlier nous avertit donc dans son avant-propos : « A part quelques positions critiques, et surtout une page où l'auteur semble exprimer sur les fins dernières des vues moins conformes à l'enseignement traditionnel, il n'est rien dans cet ouvrage qui puisse froisser la sensibilité catholique la plus délicate » (p. 7). Il est vrai que la pensée du Professeur Dodd demeure remarquablement proche de la nôtre. Il eût été bon cependant, soit dans l'avant-propos, soit au moyen de notes, de mieux préciser la difficulté de certaines positions prises par l'Auteur et qui pourront étonner le lecteur catholique. Je songe spécialement, non seulement à l'affirmation du salut final universel (p. 122), mais à la présentation comme « mythes », comme récits symboliques (et non historiques) destinés uniquement à donner un enseignement religieux, des principaux récits bibliques antérieurs à l'histoire d'Abraham : la création, la chute de l'homme, le déluge universel et la tour de Babel (pp. 116 ss.). Dans quelle mesure le lecteur catholique peut-il adopter sur ce point les vues du Professeur Dodd? On eût aimé que quelques mots d'explication le disent.

[M.-E. Boismard.]

La Bible dans la liturgie, par M. l'abbé Charles Burgard (2), présente aux croyants une méthode pratique excellente pour féconder leurs exercices cultuels. Le cycle liturgique annuel dans l'Église a pour but de faire incessamment progresser les fidèles dans la connaissance intime du mystère chrétien par le commerce assidu avec les Saintes Écritures, qui leur révèlent le double mystère fondamental

(1) C. H. Dodd, *La Bible aujourd'hui*. Traduit par Francis Ledoux (Bible et vie chrétienne). In-8° de 176 pp. Paris-Tournai, Castermann; éditions de Maredsous, 1957. — Prix : 69 fr. b.

(2) Petit-8° de 195 pages. Paris-Tournai, Castermann; éditions de Maredsous, 1958. — Prix : 69 fr. b. Dans la collection : *Bible et vie chrétienne.*

de la venue du Fils de Dieu dans le monde et de sa mort rédemptrice suivie de sa résurrection. Dans les plus anciennes réunions cultuelles, la lecture des textes sacrés, commentée par les ministres ecclésiastiques, constituait tout l'enseignement catéchétique. Mais bientôt l'organisation liturgique, les précisions du dogme et l'introduction du culte des saints nécessitèrent une formulation nouvelle de la prière chrétienne, où le rôle de la Parole de Dieu, tout en demeurant essentiel, fut considérablement abrégé, souvent réduit à de simples suggestions par un verset de psaume, où de courtes citations prophétiques ou sapientielles, trop souvent stérilisées dans l'âme des fidèles par l'ignorance et la routine. Pour y remédier, M. B. esquisse une analyse succincte du cycle liturgique tel qu'il se présente depuis « le gonflement du sanctoral et l'adjonction de fêtes nouvelles » (p. 13), et invite ses lecteurs à tirer tout le profit possible des textes du missel en les vivifiant par un recours attentif à la Bible d'où ils sont extraits. Cette préparation, dont il donne l'orientation générale et que facilite la multiplicité des traductions en langues modernes, les associera plus fructueusement à cette vivante Parole de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament que l'Église du Christ nous redit chaque année. Souhaitons que son invitation si bien inspirée soit largement entendue et ponctuellement réalisée.

[V.]

Dans *Bible et Classicisme* (1), M. Jean Laloup pose à nouveau devant la pensée contemporaine le problème de la synthèse entre « pensée biblique » et « pensée classique ». Il proclame d'entrée de jeu qu'il n'entend ni résoudre le conflit qui les oppose en de multiples points, ni faire le procès de l'hellénisme en minimisant la portée de la pensée classique et de la psychologie qui en découle. Helléniste distingué et bibliste bien informé, il envisage de les remettre à leur vraie place respective dans une pédagogie chrétienne actuelle. Son ouvrage voudrait donc être une introduction directe à la Bible pour les maîtres des humanités classiques, trop souvent étrangers à la Révélation divine, et leur fournir méthodiquement une orientation générale de pensée et d'action pédagogique. Il souhaiterait d'être en même temps une initiation au mystère chrétien pour les intellectuels retenus sur le seuil de l'Église où ils ne peuvent accéder par la théologie, tandis qu'ils seront conduits par un raisonnement familier à discerner les lignes de force de la pensée chrétienne, et sollicités d'y conformer leur vie.

Une introduction sobre et substantielle résume les notions d'écrits et d'Écriture, inspiration et tradition, essence et signification, genres et personnalités. Elle se clôt sur la constatation qu'il serait licite de parler d' « humanisme biblique », à condition de l'envisager comme essentiellement théocentrique, dynamique et communautaire, tandis que l'humanisme classique et tous ceux qui furent élaborés en Occident et en Orient sont anthropocentriques, statiques, individualistes et pessimistes. C'est ce que tout le livre tend à démontrer. Sous la rubrique « Problème et mystère », la première partie (pp. 21-265) analyse parallèlement et suivant un enchaînement judicieux les grandes entités : le Monde, l'Homme, Dieu. Tandis que la pensée hellénique demeure essentialiste, statique, dualiste, humaniste dans un sens intellectualiste et pessimiste, la pensée biblique est existentielle, dynamique, anti-dualiste, humaniste animée d'optimisme moral et religieux.

(1) Petit in-8° de 299 pp. Tournai-Paris, Castermann, 1958. — Prix : 84 fr. belges. Couverture illustrée : tête du Christ de Velasquez, et Laocoon du Vatican.

L'homme ayant toujours eu conscience de sa misérable condition, il n'a cessé d'aspirer vers un bonheur stable. Mais alors que la pensée classique s'est absorbée stérilement dans une conception statique et cyclique par l'individualisme de ses aspirations et le caractère magique de ses efforts d'*évasion*, la pensée biblique inspire à l'homme une conception dynamique et communautaire qui l'incite à collaborer fructueusement à ce salut par l'acceptation intégrale de sa condition et en accueillant par l'esprit et par l'action la sollicitation du Dieu rédempteur. De ces considérations se dégage un contraste saisissant entre l'attitude classique toujours déçue et celle, courageuse et optimiste, que la Bible inspire devant les grands thèmes humanistes : sens de la vie et de l'action, de l'amour et des relations sociales, de la mort et de l'au-delà.

La seconde partie très brève, intitulée « Au carrefour » (pp. 266-294), au lieu de chercher à intégrer les analyses précédentes dans une « super-philosophie » qui serait désastreuse si elle supprimait l'un ou l'autre des deux termes classicisme ou biblisme, propose une synthèse où ils sont placés sur deux registres différents, « car il s'agit, en réalité, de deux sagesses irréductibles, encore que nécessaires, l'une et l'autre, à toute pédagogie chrétienne » (p. 272). Dans le classicisme la raison humaine s'est acharnée à la recherche de solutions précaires pour des problèmes qui lui demeuraient mystérieux; la Bible propose une pédagogie d'*accueil* conscient au mystère de Dieu créateur et rédempteur, en même temps qu'elle fournit les critères de jugement auxquels il convient de référer toutes les positions émanant de la raison humaine. On lira de près ces considérations bien fondées et les orientations pédagogiques dont elles sont la source. — Au total, le livre de M. J. Laloup incite le lecteur à réfléchir personnellement sur les problèmes vitaux de son existence et de sa destinée.

[V.]

Dans un premier volume de *Petits écrits*, le professeur Fr. Dornseiff a réuni, en les retouchant parfois légèrement, trente de ses articles ou recensions importantes parus dans divers périodiques (1). Spécialiste de la question homérique, l'A. ne s'est pas borné, en ce qui regarde l'Ancien Testament, comme certains ont pu le faire, aux notions acquises sur les bancs de l'école. Il a approfondi ses études bibliques et a suivi attentivement le progrès des études orientales. Cette vaste culture lui permet d'insister sur la diffusion des cosmogonies orientales et sur les influences venues d'Orient subies par la littérature grecque qui ne s'est pas développée en vase clos; de montrer aussi, par comparaison, ce qu'il juge les points faibles de certaines théories touchant l'unité et la date de composition de quelques livres bibliques, notamment du Pentateuque, de Josué et des Juges. Sous sa plume érudite les parallèles abondent entre des personnages de la littérature classique grecque et d'autres de la Bible (par ex. : Hercule et Samson), comme aussi les rapprochements entre certains thèmes et certaines situations de la Bible et des œuvres grecques (fin de *I Sam.* et fin de l'Iliade; fin de *II Samuel* et début de l'Iliade).

Certains rapprochements ne paraîtront pas convaincants, car la similitude de situations peut être fortuite et l'identité des réactions de personnages placés

(1) Franz Dornseiff, Kleine Schriften, I, *Antike und Alter Orient.* Interpretationen. Petit in-8° de viii-444 pp. Leipzig, Koehler und Amelang, 1956.

dans les mêmes circonstances va de soi. Il reste que la lecture de ces pages qui montrent au travail un esprit si cultivé peut être fructueuse.

[B. Couroyer]

Un *Mémorial Gustaf Dalman* a été publié par l'Université de Greifswald, où le grand palestinologue enseigna longtemps et où il fonda un Institut pour la géographie et l'archéologie du pays biblique (1). Le recueil contient : une bibliographie de Dalman, préparée par K. H. Rengstorf et W. Müller pour le centenaire de la naissance de Dalman en 1955, deux discours prononcés pour la même occasion : H.-W. Hertzberg, *Die Stellung Gustaf Dalmans in der Palästinawissenschaft*, et K.H. Rengstorf, *Gustaf Dalmans Bedeutung für die Wissenschaft vom Judentum*. On y a ajouté une notice sur l'Institut Gustaf Dalman par A. Jepsen, qui avait paru dans le livre commémorant le 500e anniversaire de la fondation de l'Université de Greifswald et trois contributions de collaborateurs de Dalman et de son Institut, qui avaient déjà été publiées dans la *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald* : A. Alt, décédé depuis, étudie certaines « questions archéologiques sur l'histoire monumentale de Jérusalem et de Samarie sous la monarchie israélite ». Avec les précautions requises, on peut établir une comparaison entre les deux capitales et les fouilles faites à Samarie peuvent éclairer la situation à Jérusalem, connue surtout par les textes, et inversement; les principales questions touchées sont : la disposition du palais royal, son rapport avec le temple, la localisation à Samarie du temple de Baal construit par Achab, l'extension progressive de Jérusalem à partir de la ville jébuséenne; Alt envisage un développement vers le nord et nie que la ville se soit étendue anciennement à la colline de l'ouest. — J. Hempel, « Le symbolisme de Royaume, Maison, Ville dans le langage biblique », s'attarde plus longuement sur le symbolisme de la maison dans les deux Testaments. — K.-H. Bernhardt, « Remarques sur l'interprétation du texte de KRT de Râs Shamrâ-Ugarit ». L'auteur critique les diverses interprétations qui ont été proposées, spécialement celle d'Engnell, et donne une nouvelle traduction d'un certain nombre de passages. Selon lui, les explications historico-géographique, mythique et cultuelle ne sont pas justifiées. Le poème de KRT serait une œuvre de propagande politique, un écrit à thèse, une « Tendenzdichtung » : les traits typiques du roi oriental et de son caractère sacré sont groupés pour construire la figure de KRT, fondateur de dynastie, et l'élection divine de cette dynastie est mise en relief. — L'ensemble de ce recueil est un digne hommage à la mémoire de G. Dalman.

[R. de V.]

Depuis quelques décades, le dialogue entre catholiques et protestants s'est fait plus serré. D'aucuns pourraient en conclure que, dans un avenir plus ou moins proche, les oppositions vont aller en s'amenuisant et qu'un accord sur les points essentiels est maintenant concevable. C'est pour réagir contre un optimisme exagéré que Roger Mehl a voulu souligner les « oppositions décisives » entre le protestantisme et *le catholicisme romain* (2). Ces oppositions se manifestent en

(1) *Gustaf Dalman zum Gedächtnis*, ed. A. Jepsen. In-4° sans pagination continue. — Ernst Moritz Arndt-Universität, Greifswald, 1957.

(2) Roger Mehl, *Du catholicisme romain. Approche et interprétation* (Cahiers théologiques, 40). In-8° de 96 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957. — Prix : 4,50 fr. s.

de nombreux domaines. Pour les protestants, le critère de la véritable Église est la transmission de la Parole de Dieu : « Là où la Parole de Dieu retentit, là est l'Église » (p. 18). Les catholiques au contraire insistent surtout sur le principe de la succession apostolique, sur la distinction entre l'Église enseignée et l'Église enseignante, sur le recours à la Tradition comme principe de discrimination de la Foi véritable. Pour les protestants, il n'est besoin d'aucun intermédiaire entre Dieu et le peuple fidèle, lequel va puiser sa règle de conduite directement dans l'Écriture, sous l'illumination de l'Esprit. Pour les catholiques au contraire, au dire de R. Mehl, l'Église s'arrogerait le droit d'être l'intermédiaire entre Dieu et les hommes, le droit de légiférer, de déterminer les normes de la foi et de distribuer la vie divine par le moyen des sacrements. L'opposition entre protestants et catholiques se manifeste encore, d'une façon irréductible, sur la question de la primauté de l'Église de Rome (et de l'infaillibilité pontificale), sur le principe de la justification par la foi seule ou par la foi accompagnée des œuvres, enfin sur le refus ou l'acceptation du culte marial. En bref, R. Mehl dénonce dans le catholicisme une « résurgence de l'hérésie judéo-chrétienne » (p. 93), et l'unité ne pourra se faire que le jour où le catholicisme reviendra résolument à la seule Écriture comme norme de sa foi. Avec R. Mehl, je crois aussi que les oppositions entre catholicisme et protestantisme sont actuellement trop « décisives » pour que l'on puisse envisager une réunion des Églises séparées dans un avenir plus ou moins proche. Il me semble cependant que le dialogue entre catholiques et protestants serait plus fructueux si l'on se décidait de part et d'autre à une meilleure compréhension des positions adverses. Je me bornerai à citer quelques exemples. J'avoue que, jusqu'ici, avec beaucoup de catholiques, j'avais considéré le principe protestant de la « justice imputée » comme « une sorte de fiction juridique : Dieu, se voilant la face, fait comme si nous étions justes, alors que nous ne le sommes pas » (p. 74). R. Mehl proteste contre cette caricature de la doctrine réformée. « Car la Parole de justification qui est prononcée sur nous est une Parole de Dieu. C'est une Parole puissante. Elle fait ce qu'elle dit. Elle crée effectivement en nous un être nouveau. La justification est présentée par l'Écriture comme une nouvelle création. Nous marchons effectivement en nouveauté de vie. C'est-à-dire, comme Calvin l'a si fortement souligné, que la sanctification est toujours conjointe à la justification, que les deux réalités peuvent à peine être séparées » (pp. 74-75). Encore qu'il serait nécessaire de préciser ce qu'est cet « être nouveau » créé en nous par la Parole de justification, n'importe quel catholique pourrait signer ces phrases. Un peu plus loin, R. Mehl précise ce qu'il entend par « homme nouveau », ou plus exactement ce qu'il croit que les catholiques entendent par ce terme. R. Mehl refuse d'en faire « une sorte de réalité substantielle qui aurait son statut propre, que l'on pourrait définir par elle-même, dresser face à Dieu, comme le deuxième terme d'une relation ». Il refuse à l'homme nouveau une « existence indépendante » de la Parole créatrice (ou recréatrice), « cette autonomie et cette suffisance qui constituait son péché même » (p. 76). Dès que l'on veut parler, comme les catholiques, de « mérite », de « collaboration » de l'homme à son salut, on dresse l'homme contre Dieu, on en fait un être indépendant de Dieu. Mais ici, ce sont les catholiques qui ne se reconnaîtront plus dans cette caricature que R. Mehl trace de leur théologie, théologie qu'il ne connaît d'ailleurs qu'à travers quelques articles du *Dictionnaire de Théologie Catholique* hâtivement dépouillés. Car la théologie catholique a toujours affirmé que l'homme justifié ne peut *rien* sans la grâce divine, et c'est

la méconnaître profondément que de lui faire dire « que Dieu donnerait sa grâce en propriété à l'homme justifié afin qu'il puisse s'acquérir des mérites par lui-même » (p. 77). Il est vrai que la *théologie* catholique (qu'il faudrait distinguer d'ailleurs mieux que ne le fait R. Mehl de la *foi* catholique) est construite en fonction d'une philosophie fortement charpentée. R. Mehl interprète cette théologie d'après ses catégories protestantes. Mais peut-être aurait-il avantage, pour mieux comprendre le catholicisme, à mieux se familiariser avec les notions de « participation » et d' « analogie de l'être ». Il comprendrait alors que la théologie catholique n'est pas si éloignée qu'il le pense du donné révélé, et n'est pas, comme il le croit, une résurgence de l'hérésie judéo-chrétienne.

[M.-E. B.]

M. M. Thurian, de la Communauté de Taizé, examine, dans une perspective pastorale et ecclésiale, le problème de la *Confirmation* (1), qui a provoqué récemment d'assez vives controverses chez les théologiens anglicans, et suscité chez les catholiques aussi des essais de valeur, qui ne sont pourtant pas pleinement satisfaisants. M. Thurian veut retrouver une vraie fidélité à l'Église, et dépasser la conception calviniste de la confirmation, « une confession publique de la foi clôturant un catéchisme » (p. 15).

Visiblement influencé par les travaux de Gr. Dix, T. insiste sur l'unité première du baptême et de la confirmation, unique baptême dans l'eau *et* dans l'Esprit, unité symbolisée par une seule action liturgique comprenant des rites distincts, immersion et imposition des mains (ou onction). Leur séparation pour des raisons pratiques aurait fait perdre le sens du baptême, « baptême dans l'Esprit », et donné naissance à un second rite, la « confirmation », qui apparaît ainsi comme un complément ou comme une doublure de l'unique baptême. C'est à cette « confirmation » que se seraient opposés les Réformateurs... Interprétation bien connue de faits bien connus aussi, que T. résume avec clarté et exactitude. Les pages de théologie néotestamentaire sur baptême d'eau et baptême d'Esprit nous paraissent fort bien venues.

Dans cette perspective, T. propose de rendre au baptême son sens plénier de baptême d'eau *et* de don de l'Esprit, complet en lui-même et qui n'a pas besoin d'être « confirmé », et de renouveler la valeur de la confirmation en en faisant, non plus une profession solennelle de foi, mais une « consécration » des laïcs au service de l'Église (ici encore d'intéressantes remarques sur le sacerdoce royal des baptisés, que T. distingue bien du sacerdoce ministériel dans l'Église, p. 92). T. s'appuie ici sur la doctrine de Raban Maur, un des théologiens carolingiens qui ont voulu rendre son sens à la cérémonie épiscopale de la « confirmation ». Chose assez curieuse : T. retrouve à plusieurs reprises, et comme malgré lui, les formules classiques de la confirmation comme « seconde étape », affermissement, force, en vue du « combat » dans le monde, formules qu'avec Dix il avait repoussées comme fondées sur le seul texte du Pseudo-Melchiade! On pourrait aussi lui faire remarquer que le texte de Raban Maur est assez isolé, et que la confirmation *ad robur* a dans la tradition des appuis plus larges et plus solides que le seul « Melchiade ». En dehors de son intérêt intrinsèque, cette étude, qui suscite chez le lecteur la plus vive sympathie, nous paraît une preuve de plus qu'on ne saurait

(1) Max Thurian, *La Confirmation, Consécration des laïcs*. In-12 de 121 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957. — Prix : 4,50 fr. s.

faire de la théologie à partir de la seule Écriture sans tenir compte de l'ensemble de la tradition vivante de l'Église.

[P. Th. Camelot, O. P.]

Ancien Testament. — *Ouvrages généraux.* — B. W. Anderson a voulu aider le grand public cultivé de langue anglaise à *comprendre l'Ancien Testament* (1). Rendant justice au caractère historique de la foi d'Israël, il présente celle-ci selon le développement de l'histoire. Il prend son départ à l'Exode, événement essentiel auquel se rattachent la formation du peuple et l'établissement de sa religion. L'époque patriarcale et la descente en Égypte sont rapidement présentées comme les antécédents de l'Exode, mais il revient plus longuement sur les traditions concernant les Patriarches en étudiant l'épopée nationale d'Israël, l'œuvre du Yahviste, qu'il date du règne de Salomon. Les livres bibliques sont en effet introduits et expliqués par lui dans le cadre historique dans lequel ils ont été composés. Sous des titres évocateurs, « Agitateurs prophétiques en Israël », « Le pacte de Juda avec la mort », « Près des eaux de Babylone », « Un royaume de prêtres », etc., cette histoire du peuple élu et de sa foi se poursuit jusqu'à la fin de l'Ancien Testament; ce n'est d'ailleurs pas une « fin » et le dernier chapitre s'intitule « Le drame inachevé ». La tendance est raisonnablement conservatrice et un profond esprit religieux anime cet exposé qui est fondé sur « la conviction que Dieu a appelé ce peuple à sa grâce, l'a séparé des nations pour une responsabilité spéciale et lui a commis la tâche d'être son serviteur dans l'accomplissement de ses desseins » (p. 537). Le style est clair et attrayant. En bref, le livre sera, pour les protestants croyants, une excellente introduction à la lecture de l'Ancien Testament.

[R. de V.]

L'Introduction à l'Ancien Testament du P. B. Mariani, O. F. M. (2), est un imposant monument d'érudition où abondent les citations et les références. Cette riche documentation est surtout exploitée à des fins dialectiques; les discussions sur les questions d'authenticité et d'intégrité occupent en effet dans ce volume une place importante, souvent plus grande que celle qui est réservée à l'analyse du contenu historique et doctrinal de chaque livre. Les considérations d'ordre philologique demeurent très réduites. L'attitude de l'auteur est dogmatique et ultra-conservatrice; la polémique contre les opinions modernes, même professées par des exégètes catholiques, est vigoureusement menée. La plupart du temps, l'argument essentiel mis en avant est celui de la « tradition », à savoir celle des Juifs, continuée par celle de l'Église primitive. Ainsi, le ton de ce manuel rappelle étrangement celui des écrits du monde juif orthodoxe, farouchement retranché sur ses positions inchangées depuis deux millénaires, en dépit des efforts du judaïsme libéral. C'est ainsi que l'hypothèse d'une croissance organique du Pentateuque se voit opposer en maint endroit la théorie unitaire d'U. Cassuto (cf. *RB.*, 1935, p. 460 s.). *Jo.*, v, 45-47 confirme la tradition juive en prouvant l'authenticité mosaïque des oracles messianiques contenus dans le Pentateuque.

(1) B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament.* In-8° de xxiii-551 pp. et 2 cartes. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1957.

(2) B. Mariani, *Introductio in Libros Sacros Veteris Testamenti.* In-8° de xvi-646 pp. Rome, Casa editrice Herder, 1958.

L'Église catholique enseigne que Moïse a écrit, ou fait écrire, tout le Pentateuque, achevé peu après sa mort (pp. 114, 118). Si la loi mosaïque a évolué, les applications particulières n'ont aucunement été introduites dans la Sainte Écriture, mais seulement dans la Mishna et la Guemara. L'opinion très commune chez les exégètes catholiques français (p. 105) d'un accroissement progressif ne peut s'accorder avec la « tradition » et les documents ecclésiastiques. La famille de Sem a pu conserver l'histoire antédiluvienne. Il n'y a pas deux récits du déluge. Le miracle de l'arrêt du soleil par Josué n'offre aucune difficulté, si on le compare à celui de Fatima, qui fut aussi montré à S. S. le Pape Pie XII (p. 136). L'historicité du livre de *Ruth* est « évidente » (p. 163), comme aussi celle des livres de *Tobie*, de *Judith*, d'*Esther*. Jérémie a composé les *Lamentations* et la lettre qui porte son nom. Il n'y a pas de second Isaïe; le décret de la Commission impose d'ailleurs l'authenticité isaïenne des chapitres XL ss. Le cantique de *Jonas* convient bien à la situation du prophète dans le ventre du poisson, car il décrit l'horreur de ce « domicile », le désir et l'espoir du salut (p. 469). On ne peut démontrer que Nabuchodonosor n'eut pas un fils nommé Baltassar, mort avant son père et donc n'ayant pu lui succéder (p. 392). Job est un personnage historique; de même, il faut maintenir que les dialogues sont historiques dans leur « substance ». Salomon a pu composer le *Cantique*, bien que l'on puisse concéder qu'il ne soit pas l'auteur de l'*Ecclésiaste* et de la *Sagesse*.

Le P. Mariani a parfaitement le droit de défendre ses thèses, si conformes à l'enseignement du rabbinisme, enfermé dans un ghetto intellectuel. Mais l'enseignement de l'Église catholique doit-il se réduire à ces thèses ultra-conservatrices, ici défendues avec âpreté? N'est-il pas dangereux de proposer aux étudiants cette vue unilatérale de la Bible? Une introduction digne de ce nom doit les aider à lire intelligemment la Bible et à en extraire la doctrine religieuse. Les discussions d'authenticité ne sont que des prolégomènes. Authentique ou non, un texte biblique demeure également inspiré et source de vie spirituelle; sa valeur religieuse reste aussi grande, c'est toujours la parole de Dieu. L'essentiel est de l'écouter et de la goûter. C'est pourquoi le manuel du P. Mariani ne saurait être très profitable aux étudiants, mais il rendra service aux professeurs d'Écriture Sainte.

[R. TOURNAY.]

Le troisième tome de l'*Encyclopédie Biblique en hébreu moderne* (1) va de la lettre *heth* à la lettre *yod* inclusivement. Il a été rédigé par une cinquantaine de spécialistes et comporte comme les deux tomes précédents d'abondantes illustrations. L'article sur Jérusalem, œuvre du professeur B. Mazar, n'occupe pas moins de quarante-cinq colonnes, avec cinq planches et divers dessins, ainsi qu'un dépliant contenant une vue perspective cavalière. C'est aussi B. Mazar qui est l'auteur de l'article « topographie » (13 colonnes). L'article « hittite » est assez considérable; œuvre de Güterbock, il représente une belle synthèse (37 colonnes et 4 planches) de nos connaissances sur le sujet. Segal a rédigé d'assez longs articles sur *Isaïe* (28 colonnes) et *Jérémie* (18 colonnes), tandis qu'*Ézéchiel* est présenté par Cassuto. Parmi les autres articles de quelque longueur, il faut citer l'article collectif sur les fouilles (y compris Chypre, par Dikaios), et les

(1) *Encyclopaedia Biblica*, t. III *het ad iod litteras complectens* (en hébreu moderne). In-4° de XXVIII pp. et 964 colonnes. Jérusalem, Fondation Bialik, 1958.

articles sur Josué, Jéricho (avec mention des découvertes de Miss Kenyon), Éléphantine, les forêts, les sceaux, Judith, Jubilés, Juda, Hamath (par Albright), Hasor (par Yadin), Hammurabi, Hénoch, les accents, etc. Signalons aussi des articles de théologie biblique, traitant de notions comme *ḥesed* ou « salut ». La qualité des illustrations ne s'est pas démentie depuis le début de la publication, pas plus que la perfection de la typographie. Quelques erreurs se sont glissées dans les bibliographies (ainsi col. 896, en bas, lire Rignell; col. 936, ligne 27, lire Tournay). Beaucoup de biblistes regretteront qu'une œuvre de cette envergure ne leur soit pas accessible en raison de la langue.

[R. T.]

Le *Lexique hébreu et araméen* de l'Ancien Testament par L. Koehler et W. Baumgartner, achevé en 1953, s'est vendu très vite. Une refonte complète aurait demandé trop de temps et les éditeurs se sont décidés à reproduire le même texte en lui ajoutant un *Supplément* (1). Cela constitue la seconde édition. L. Koehler est mort pendant la préparation de ce travail, à la fin de 1956, et W. Baumgartner a achevé seul. Avec les tableaux d'écriture et les listes d'abréviations, le Supplément contient surtout un lexique allemand-hébreu et allemand-araméen, où Koehler avait mis toute la science qu'il avait accumulée pendant des années d'études lexicographiques et que Baumgartner a revu et complété. Il y a ensuite une centaine de pages de corrections et d'additions, qui tiennent compte des derniers travaux de détail et ajoutent les références aux textes de Qumrân. Ce supplément se vend à part et permet aux possesseurs de la première édition d'avoir un dictionnaire au courant des plus récentes recherches.

[R. de V.]

Spécialiste des textes de Qumrân, K. G. Kuhn a eu l'heureuse idée de composer un *lexique hébreu rétrograde*, pour faciliter les restitutions textuelles dans les passages lacuneux (2). Il a pris comme base la liste des mots du dictionnaire de Gesenius (17e édition) et y a inclus les mots des textes déjà publiés de Qumrân et de Murabba'at, ainsi que de l'écrit de Damas, des fragments de Ben Sira, de l'inscription de Siloé, des ostraca de Lakish et du calendrier de Gézer. Un sigle (lettre majuscule), placé à droite du mot, indique à quel groupe de textes celui-ci appartient. L'araméen et l'hébreu rabbinique ont été laissés de côté. Une partie spéciale est réservée aux noms propres. Les mots ne sont pas vocalisés, sauf exception, mais les diverses graphies sont données quand il y a lieu. Un relevé rapide montre que c'est la lettre *hé* qui est de beaucoup la plus fréquente à la fin des mots hébreux; puis vient le *resh* (deux fois moins souvent), le *taw*, le *nun* et le *mem* (trois fois moins souvent), etc. La maison d'édition Vandenhoeck et Ruprecht avait déjà édité un lexique grec rétrograde. Signalons aussi le *Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives*, par C. D. Buck et W. Petersen (Chicago). Nul doute que le présent lexique ne rende les plus grands services aux éditeurs

(1) L. Koehler et W. Baumgartner, *Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. In-4° de xl-227 pp. Leiden, Brill, 1958.

(2) K. G. Kuhn, *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch*. En collaboration avec H. Stegemann et G. Klinzing. In-8° de 144 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958. — Prix : Lw. 32 DM.

des textes hébreux récemment découverts et aux exégètes en quête de restitutions.

[R. T.]

Conformément aux prévisions, les trois derniers fascicules de la nouvelle *concordance hébraïque* de G. Lisowsky viennent d'être publiés (1). Cette œuvre considérable s'est donc achevée à un rythme accéléré, sans pour autant en souffrir. Jusqu'au bout s'est maintenue la parfaite présentation graphique. La partie araméenne compte 40 pages, et celle des noms propres, une centaine. Pour ceux-ci, seul le mot qui s'y rapporte directement (fils, maison, etc.) a été transcrit, et non tout le contexte; les variations de graphie ont été signalées quand il y avait lieu. Bien plus maniable que l'énorme concordance Mandelkern, ce nouvel instrument de travail sera favorablement accueilli par les biblistes, dont il facilitera grandement les recherches. Le dernier fascicule, qui est double, contient les prolegomena, rédigés en allemand, latin et anglais.

[R. T.]

Livres historiques. — Le second volume de *l'Histoire de l'Ancien Testament* du P. Cl. Schedl s'intitule « Le peuple de l'Alliance » (2). C'est en fait un commentaire rapide du Pentateuque à partir de *Gen.*, XII (le premier volume étudiait l'histoire primitive, *Gen.*, I-XI), puis des livres de Josué, Juges et Ruth. Au séjour au Sinaï est rattaché l'exposé de toutes les institutions religieuses, sans qu'il soit suffisamment tenu compte du développement historique. Un long paragraphe est consacré à la critique du Pentateuque et ne conclut pas clairement. L'auteur est relativement bien informé (souvent de seconde main) mais il ne maîtrise pas assez son sujet. L'ouvrage est utile pour les étudiants et pour leurs professeurs; ce n'est pourtant ni l'Histoire d'Israël ni l'Introduction à l'Ancien Testament qu'on pourrait souhaiter.

[R. de V.]

Le problème de la *traduction grecque du livre des Juges* a été repris par J. Schreiner (3). Il a été l'élève de J. Fischer et de J. Ziegler et la formation qu'il a reçue de ces deux maîtres donne confiance dans la méthode et l'exactitude de son travail.

On connaît la difficulté : les deux grands manuscrits A et B de la Septante présentent des divergences telles qu'on a pensé qu'il y avait eu deux traductions du livre. On estime plutôt maintenant que les deux formes remontent à une seule traduction, dont A donnerait la forme la plus pure. C'était l'opinion soutenue

(1) G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament.* Gr. in-8°; fasc. 10 (קרב־פחז, pp. 1153-1280), fasc. 11 (שוב־קרב, pp. 1281-1408), fasc. 12 (תשע־שוב, pp. 1409-1672). Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1956-1957. Chaque fasc. : 2.60 DM (+ Porto); couverture : 2 DM.

(2) Cl. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, Bd. II, *Das Bundesvolk Gottes.* In-12 de XVI-327 pp. et 4 cartes. Innsbruck-Vienne, Tyrolia-Verlag, 1956. — Prix : DM. 18. — Sur le premier volume, cf. *RB.*, LXV, 1958, p. 123.

(3) J. Schreiner, *Septuaginta-Massora des Buches der Richter. Eine textkritische Studie* (*Analecta Biblica* 7). In-8° de XI-137 pp. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1957. — Prix : Lires 3.300; Dol. 5,50.

en 1951 par Soisalon-Soininen (1). Schreiner est du même avis, mais remarque que la division des témoins grecs en deux familles n'est pas exhaustive et qu'il y a plus que deux formes du texte. Il souligne d'autre part que la comparaison avec le texte hébreu n'a pas été assez poussée. Tout cela est dit dans la courte introduction. Suivent onze chapitres divisés en paragraphes, où les variantes sont classées méthodiquement (les listes sont beaucoup plus abondantes que dans Soisalon-Soininen mais ne sont pas encore complètes). Il n'y a pas de conclusion et l'on peut regretter que l'auteur n'ait pas dégagé lui-même les résultats de sa minutieuse enquête. Quant à la comparaison avec l'hébreu, l'auteur pose comme principe, p. 3, que le texte le plus éloigné de la Massore doit être le plus primitif et qu'un texte est d'autant plus jeune qu'il se rapproche de la Massore, car la tendance des recensions est naturellement de s'aligner sur le texte hébreu traditionnel. Cela est sans doute vrai en gros, bien que l'application du principe soit souvent délicate. Mais il y a un autre problème : à quel texte hébreu faut-il comparer la traduction grecque? à la Massore? Mais la traduction a-t-elle été faite sur ce texte et les différentes formes du grec remontent-elles à un même original hébreu? On est obligé de se poser ces questions d'une manière plus pressante qu'auparavant depuis que les manuscrits de Qumrân nous ont appris que circulaient, pour certains livres, plusieurs formes de l'hébreu, différentes de la Massore et proches de la Septante. Le livre des Juges est l'un des plus mal partagés à ce propos, car Qumrân n'a livré que quelques fragments du livre dans la grotte 1 (2) et quelques autres dans la grotte 4 (3). Mais on ne peut pas écarter absolument l'hypothèse que les deux formes du grec remontent à une ou à deux formes d'un texte hébreu différent de la tradition massorétique.

[R. de V.]

L'*Histoire israélite et juive* de J. Wellhausen a paru en 1894. Une huitième édition en fut encore donnée en 1921, peu après la mort de l'auteur, en 1918. On vient de faire une reproduction anastatique, qui constitue la neuvième édition (4). Cette réédition est justifiée par l'importance que l'ouvrage a eue et par la force et la clarté de son style, qui en font un « classique » de nos études. Il y a encore profit à lire la seconde partie, sur le Judaïsme d'après l'Exil. Pour l'histoire plus ancienne d'Israël, cet ouvrage d'un demi-siècle permet de mesurer l'enrichissement extraordinaire qu'ont apporté les découvertes récentes dans le Proche-Orient. Elles ont ébranlé l'édifice de critique littéraire que Wellhausen avait élevé et elles condamnent sa conception évolutionniste de l'histoire religieuse d'Israël, qui s'inspirait d'une philosophie plutôt que de l'étude des textes.

[R. de V.]

On prend mieux conscience de ces progrès en lisant une autre réédition, mais d'un livre récent et que son auteur met lui-même à jour. L'ouvrage de W. F. Albright, *De l'Age de la pierre au Christianisme*, paru en 1940, qui eut une

(1) Cf. *RB.*, LIX, 1952, p. 604, et les recensions importantes de P. Katz, *TLZ.*, 1952, col. 154-158, et de J. Ziegler, *TR.*, 1953, col. 17-18.
(2) *Qumran Cave I*, n° 6.
(3) Cf. *RB.*, LXIII, 1956, p. 54.
(4) J. Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 9e éd. Berlin, de Gruyter, 1958. In-8° de 371 pp. — Prix : relié toile, DM 19,80.

seconde édition en 1946 et qui fut traduit, sur un texte révisé, en allemand (1949), en français (1951), en hébreu (1953), est maintenant réédité pour un prix remarquablement bas (1). Ce nouveau livre reproduit l'édition anglaise de 1946 (2) mais y ajoute une introduction de 23 pages où l'auteur met au point les conclusions de ses différents chapitres. Il peut se réjouir de n'avoir pas à changer ses positions essentielles, mais il nuance certaines affirmations, insiste sur tel ou tel aspect (par exemple l'importance de la notion d'Alliance, la place des prévisions de l'avenir dans la prédication des Prophètes), il voudrait surtout ajouter (en particulier pour le dernier chapitre, à la lumière des textes de Qumrân). Comme toujours, Albright émaille d'idées neuves ce court exposé, ainsi, p. 16, l'explication des noms Yahveh Ṣebaôt, Yahveh Shalom. Il n'est pas douteux que cette réédition confirmera le succès mérité de ce livre important et accroîtra sa diffusion.

[R. de V.]

Livres prophétiques. — Œuvre posthume, achevée et éditée par G. Fohrer, le livre d'E. Balla sur *le message des prophètes* (3) contient de larges extraits de la littérature prophétique, accompagnés d'un commentaire. Il s'agit d'un recueil de morceaux choisis plutôt que d'un exposé sur l'enseignement prophétique. Après avoir évoqué ce qu'il appelle la religion monolâtrique du temps de Moïse, Balla replace dans leur cadre historique les nombreuses interventions des nabis à partir des règnes de Saül et de David. Il rappelle aussi l'activité des voyants dont le type est Balaam, ainsi que celle des prophètes cultuels. Il insiste sur Élie et Élisée et consacre une centaine de pages à Jérémie et à Ézéchiel, tout en présentant dans leur ordre chronologique les autres prophètes écrivains. L'oracle de l'Emmanuel ne serait pas messianique, car, d'après Balla, le Messie amène toujours avec lui dans l'A. T. une ère de bonheur. Ézéchiel est bien le prophète de l'exil babylonien. Quant au Serviteur de Yahvé, ce serait le second Isaïe en personne; dénoncé peut-être par les Juifs, il aurait été persécuté par les Babyloniens à qui il annonçait la victoire de Cyrus. C'est ainsi un précurseur de Jésus. Quelques lignes traitent de *Joël* et d'*Habacuc* (époque grecque?), et la fin du livre cite un certain nombre d'oracles messianiques qui seraient tardifs, comme *Is.*, II, 2-4; VIII, 9-10; IX, 1-6; XI, 1-9; XVII, 12-14; XXXIII, 1 s.). Malgré la rareté des notes, c'est surtout la traduction des péricopes prophétiques qui retiendra l'attention du lecteur; le commentaire qui les accompagne demeure assez bref et sommaire.

[R. T.]

Se proposant de présenter *l'éthique des prophètes* (4), C. Tresmontant commence par résumer ses études antérieures sur la pensée hébraïque et la métaphysique biblique (cf. *RB.*, 1954, p. 131; 1956, p. 135). Il montre que la notion de création

(1) W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process.* Second Edition with a New Introduction. In-12 de 432 pp. New York, Doubleday Anchor Books, 1957. — Prix : Dol. 1,65.

(2) Cf. la recension dans *RB.*, LIV, 1947, pp. 435-440.

(3) E. Balla, *Die Botschaft der Propheten.* In-8° de VIII-484 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958. — Prix : Br. DM 15,50; Lw. DM 19,80.

(4) C. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël.* In-8° de 200 pp. Paris, Éditions du Seuil, 1958.

est au centre de la vision biblique du monde. Cette idée de création n'est pas un mythe (ici intervient une critique de R. Bultmann), car le monde ne se découvre pas ontologiquement comme suffisant, incréé, éternel, mais au contraire comme radicalement insuffisant (nous dirions contingent en terminologie scolastique). Le péché est un événement historique, et non un élément mythologique ou cosmique; l'homme en est responsable. Ceci distingue la mystique biblique des mystiques indienne, platonicienne ou néoplatonicienne. Optimiste en ce qui concerne la création, la tradition biblique est pessimiste en ce qui concerne l'œuvre de l'homme. A partir de la page 87, Tresmontant expose l'enseignement biblique de la morale, en se référant à celui de la tradition yahviste et à celui des prophètes, spécialement à travers leur critique du ritualisme. Il laisse de côté l'enseignement moral des écrits didactiques et lyriques, qui dépend étroitement de celui des prophètes. Il évoque en passant le judaïsme tardif, qui repose sur une ambiguïté radicale, car la Loi n'est pas un bloc homogène, mais un assemblage progressif et évolutif. Il insiste sur le fait que les prophètes s'attaquent avant tout au péché collectif d'Israël et des nations, surtout en matière de justice sociale. L'accent est mis par eux sur la dimension politique et communautaire du péché; c'est le péché du « monde », qui entraîne la mort spirituelle. Tout ceci est exprimé avec force et ferveur; je ne puis cependant me rallier à un certain nombre de thèses soutenues dans ce livre.

Et d'abord, il est inexact de dire que jamais aucun écrivain biblique n'explique la mort physiologique par le péché de l'homme (p. 156). L'auteur alexandrin du livre de la *Sagesse* déclare en effet que Dieu créa pour l'homme l'incorruptibilité, mais que par l'envie du diable la mort est entrée dans le monde. Sur ce texte, repris par saint Paul (*Rom.*, v, 12), voir l'exégèse nuancée de St. Lyonnet, *Bibl.*, XXXIX, 1958, p. 32. La mort physique est probablement présentée par l'auteur de la *Sagesse* comme le signe et la conséquence de la mort spirituelle. Et voici un autre point discutable.

D'après Tresmontant, l'Adam de *Gen.*, II-III représenterait dans la pensée de l'auteur yahviste, non un individu, mais l'espèce humaine en tant que telle. Le terme *adam*, nom collectif dans ce récit, devient néanmoins, remarquons-le, un nom propre dans *Gen.*, IV, 25 (cf. Bible de Jérusalem); il ne faut donc pas opposer individu à collectivité, car un individu peut être représentatif d'un groupe (cf. p. 159); il s'agit alors d'une personnalité « corporative »; c'est le cas des éponymes de tribus (cf. *RB.*, 1952, p. 356; 1957, p. 605). On a là un mode de pensée étranger aux catégories logiques gréco-latines, mais familier aux esprits sémitiques. Quoi qu'il en soit du texte biblique, il faut rappeler que l'unité du couple originel, bien que n'ayant pas été l'objet d'une définition dogmatique, n'en est pas moins inséparable de vérités proprement définies par le concile de Trente et rappelées par l'encyclique *Humani Generis*. On ne pourra jamais prouver un polygénisme de fait, la préhistoire ne pouvant saisir l'homme en ses tout premiers représentants (cf. P. Hermand, *Revue Thomiste*, LVII, 1957, p. 176).

Si les prophètes s'en prennent aux fautes collectives, ils dénoncent aussi les péchés des individus; leur doctrine morale a progressé sur le point essentiel de la responsabilité individuelle, comme on le voit dans le livre d'*Ézéchiel*. Le péché est d'abord une offense à l'amour divin, avant d'être une faute contre la communauté; c'est une affaire qui intéresse d'abord chaque personne dans ses rapports avec le Seigneur. Si l'on veut améliorer le comportement d'un groupe, il faut s'en prendre aux individus et leur rappeler leurs devoirs envers Dieu; tout le reste

en découle. Comment oublier d'autre part que la prédication prophétique, dans l'A. T., n'est qu'une étape sur le chemin de la pleine lumière de l'Évangile? C'est lui être infidèle que d'en imiter seulement la rudesse passionnée, le ton vengeur, en appliquant à l'Église ce qu'Ézéchiel disait d'Israël lorsqu'il l'appelait une prostituée. Les dernières pages du livre accusent l'Église d'imposture politique. Malgré la note de la page 196, j'estime que les perspectives sont ici faussées, comme elles l'avaient été dans un pénible article de H. Guillemin sur l'Église (*Vie Intellectuelle*, 10 sept. 1937, p. 326 ss.; cf. la mise au point, *ibid.*, 10 nov., p. 322 ss.). Le lecteur non prévenu risque assurément de se fourvoyer. L'imposture en chrétienté n'a pas été, en fait, l'imposture d'une classe, celle des privilégiés, des possédants, des princes et des pasteurs, comme le prétend la critique marxiste. Rois et pontifes figurent en grand nombre dans le catalogue des saints; certains sont morts pour avoir dénoncé le crime et l'injustice. Quant au péché, ne se trouve-t-il pas, hélas! du haut en bas de l'échelle sociale? Les prophètes ne sont pas les précurseurs du socialisme moderne, pas plus que l'Évangile n'enseigne la doctrine socialiste. C'est desservir gravement l'Église du Christ que d'étaler et de souligner les égarements et les crimes de certains de ses enfants prodigues. La pensée philosophique de Tresmontant avait déjà suscité de vives critiques (cf. J. Dubois, *RSPT.*, XXXVIII, 1954, pp. 768-776). Je dois dire qu'il exploite ici sans façon les prophètes bibliques beaucoup plus qu'il ne cherche à en dégager la vraie doctrine.

[R. T.]

La suite du commentaire d'*Ézéchiel* par W. Zimmerli (1) présente l'exégèse des chapitres VII-XIV (cf. *RB.*, 1957, p. 129). Plusieurs passages du chapitre VII sont très obscurs. Rappelons que *ṣᵉfîrah* peut s'expliquer par le babylonien (cf. *RB.*, 1957, p. 602). Je propose de traduire ainsi VII, 7 : « L'aurore est venue pour toi, qui habites le pays; le temps est venu, le jour est proche, il suscite *(hèrîm)* la panique et non le cri de joie *(héydad)* ». Le v. 11 peut se comprendre ainsi : « La violence s'est levée contre l'insolence (cf. IX, 9) des impies : et ce n'est (sous-entendu *qam :* elle ne s'est pas levée venant) ni d'eux, ni de leur richesse, ni de leur convoitise *(mèhawwàtam)*, et elle n'opprime *(yônéh)* plus par eux. » La loi du talion va se vérifier contre les riches qui vont endurer la violence du châtiment divin. Au v. 23, la conjecture « ils feront une percée » est vraisemblable, à la place de l'action symbolique supposée par le TM; la racine *btq* « fendre » correspond au babylonien *batâqu*. L'énigmatique *zᵉmôrah* (VIII, 17) garde son mystère, bien qu'on soit tenté d'en rapprocher avec Koehler *zirmah* (XXIII, 20) et que l'hébreu rabbinique l'entende parfois du phallus; tout ce chapitre offrant une progression, le dernier rite décrit par le prophète serait le plus infâme. Le bloc VIII-XI concerne des visions d'Ézéchiel exilé en Babylonie; il n'y a aucune raison sérieuse de supposer que le prophète soit en Juda. Les sept hommes de IX, 2 font penser au groupe, bien connu en Mésopotamie, des « sept », à savoir les sept mauvais démons *(utukku lemnuti)*. IX, 3ᵃ; X, 1, 3, 5-6, 8-22 auraient été ajoutés; de même XI, 1-21 se présente comme un bloc séparant X, 22 de XI, 22; mais il doit être antérieur à 587, et il correspond aux oracles jérémiens. A propos de

(1) W. Zimmerli, *Ezechiel* (Biblischer Kommentar, Altes Testament, XIII, 3 et 4). In-8° de 161-240 et 241-320 pp. Neukirchen Kr. Moers, Erziehungsverein, 1957. — Prix : le fascicule 7 DM; en souscription, 5,85 DM.

XII, 3, 11, 19, Zimmerli n'a pas de peine à réfuter la thèse d'un ministère palestinien d'Ézéchiel (Herntrich, Bertholet, Auvray). Les contacts entre XIV, 1 ss. et la loi de sainteté sont bien mis en relief, au sujet de la sanction d'excommunication. Fréquente dans ce passage, l'expression *naśa' 'awôn* correspond à l'akkadien *ḫīṭa* ou *arna našū*, expression courante dans le langage juridique. Très approfondi tant au point de vue textuel qu'au point de vue littéraire, historique et doctrinal, le nouveau commentaire de Zimmerli dépasse en richesse et en érudition les précédents commentaires d'*Ézéchiel*. La couleur babylonienne du livre apparaît indubitable, ainsi que le fait des remaniements rédactionnels attribuables aux disciples du prophète exilé (1).

[R. T.]

Le deuxième fascicule du commentaire d'*Osée* par H. W. Wolff (2) embrasse les chapitres IV à VII. La documentation est très vaste; il est même fait mention des travaux d'A. Neher et de G. Pidoux, en langue française. Un certain nombre d'options critiques méritent d'être signalées. Dans IV, 3, le verbe *'bl* est traduit « être desséché » (cf. *Jer.*, XII, 4, etc.). Le TM « ta mère » (IV, 5) n'est pas corrigé, car il est à rapprocher de « tes fils » (v. 6). Dans IV, 11ª, la conjecture *z^{e}nunîm* (mot rattaché au v. 10) permet de traduire ensuite : « Le moût prend à mon peuple l'entendement ». Après l'exil, l'éditeur judéen du livre d'*Osée* a retouché le v. 15 : « Si tu prostitues, Israël, qu'il ne pèche pas, Juda! » Le grec permet de restituer : « Le peuple, inconscient, va se perdre avec les prostituées; toi, Israël, ne pèche pas! » Au v. 16, le verbe *srr* n'a-t-il pas été choisi à dessein pour l'assonance avec le nom d'Israël? Osée le définit comme le peuple « rétif », par opposition sans doute à l'appellatif « Yeshurun » (le juste) que lui donne le lévite optimiste de Samarie (*Deut.*, XXXIII, 5, 26). Osée prend le contre-pied de cette mentalité, bien explicable aux temps heureux du règne de Jéroboam II. Le « filet tendu sur le Thabor » (V, 1) fait peut-être allusion au culte pratiqué sur cette sainte montagne (cf. *Deut.*, XXXIII, 19). Le nom de Shittim est conjecturé avec vraisemblance dans V, 2. Pour les deux strophes parallèles, V, 1-2, voir désormais l'analyse de K. Elliger (*ZAW.*, LXIX, 1957, pp. 151-160) qui met bien en relief les correspondances et les contrastes. Dans V, 7, *ḥodéš*, impossible, est lu *ḥasîl* « sauterelle ». Le bloc V, 8-VII, 16 se situe peu après l'avènement du roi Osée, vassal de Téglat-Phalasar III, en 733 (dans V, 13, la Bible de Jérusalem ajoute indûment « Juda »). Dans V, 15, *šmm* est conjecturé; ce verbe « être dévasté » va bien avec la suite et correspond au grec. VI, 5^{c} n'est pas transposé après le v. 3; le texte est ainsi coupé : « Mon jugement surgira comme la lumière ». Dans VI, 10, « maison d'Israël » n'est pas corrigé en « Béthel », leçon proposée par beaucoup (la Bible de Jérusalem qui l'accepte omet la note critique). Le début du verset suivant serait une addition « judéenne » insérée par l'éditeur postexilique; la seconde partie serait à relier à la suite; mais elle correspond de si près aux additions postexiliques de *Soph.*, III, 20; *Amos*, IX, 14 (cf. *Is.*, XI, 12, etc.), qu'on est incliné à l'attribuer au même éditeur. L'école deutéronomique qui édita, en les retouchant et en les complétant pour la lecture liturgique, les oracles prophétiques d'avant l'exil, pourrait être considérée comme le milieu littéraire où travailla après le

(1) Page 214, ligne 15 fin, mot hébreu à redresser.

(2) H. W. Wolff, *Dodekapropheton, Hosea* (Biblischer Kommentar, Altes Testament, XIV, 2). In-8° de 81-160 pp. Neukirchen Kr. Moers, Erziehungsverein, 1957. — Prix : le fascicule 7 DM; en souscription: 5,85 DM.

retour l'éditeur « judéen » d'Osée (cf. E. Janssen, *Juda in der Exilszeit*, 1956, pp. 88-91; cf. *RB.*, 1958, p. 130). Cette question mériterait d'être approfondie; elle se pose pour *Isaïe*, *Jérémie* et *Michée*, de façon toute spéciale. Dans vii, 4, « adultères » n'est pas corrigé, sans doute à bon droit. Le v. 5 est ainsi traduit : « Les princes inaugurent le jour (anniversaire) de leur (cf. Tg.) roi en s'échauffant avec le vin, dont la force a raison des scélérats ». Cette interprétation, respectueuse des consonnes du TM, s'accorde avec le contexte. On le voit, si bien des obscurités subsistent encore, certains passages du texte si difficile d'*Osée* gagnent en clarté grâce au nouveau commentaire de H. W. Wolff.

[R. T.]

Parfaitement documentée, copieusement annotée, la monographie de J. D. W. Watts sur *Amos* (1) fait le point des études récentes et ouvre de nouvelles perspectives. Après Kapelrud, Watts voit dans Amos un propriétaire de troupeaux sur le plateau judéen et de sycomores dans les vallées. Le livre actuel aurait été formé de deux recueils, celui des visions et celui des oracles. La troisième vision se placerait vers 752, avant la fin du ministère du prophète à Béthel. Le chapitre viii offre une véritable unité littéraire, tandis que ix, 11 s. serait authentique. Les trois derniers chapitres (visions, oracles, section biographique) auraient été rassemblés par l'entourage d'Amos près de quelque sanctuaire du sud. Reprenant son article publié dans *JNES.*, XV, 1956, pp. 33-39, Watts cherche à reconstituer au prix de nombreuses corrections textuelles l'hymne yahviste antérieur à Amos et que celui-ci aurait cité au moins dans iv, 12c-13. Les deux autres passages doxologiques auraient été insérés après coup. Il s'agirait d'un hymne pour la grande fête d'automne, dirigé contre le rituel cananéen de fertilité. De la sorte, la foi au Dieu créateur, maître du cosmos, serait exprimée à haute époque. L'analyse littéraire de ces trois passages est cependant assez rapide. L'hypothèse ici présentée n'est pas nouvelle (cf. A. Vaccari, *Verbum Domini*, IX, 1929, p. 184; P. G. Rinaldi, *I Profeti Minori*, I, 1953, p. 166). Elle soulève de sérieuses objections; le style et les thèmes rappellent de près *Job;* le verbe *bara'* (iv, 13) n'apparaît pas avant le temps de l'exil (Ézéchiel; second Isaïe; *Deut.*, iv, 32, qui appartient à la dernière édition du *Deutéronome;* la conjecture de Koehler pour *Ex.*, xv, 11, est inutile). Comme les autres recueils prophétiques d'avant l'exil (cf. *Jer.*, x, 12-13), Amos a dû subir une « relecture » lors de son édition postexilique et de son utilisation dans le service synagogal; les trois passages hymniques font suite à de violentes menaces de destruction qui n'avaient plus de raison d'être après le retour de l'exil. Dans *Jer.*, xxxiii, 25, figure aussi *bara'*; mais tout le passage est une addition datant probablement du début de la restauration. On a remarqué aussi la saveur liturgique de la clausule « Yahvé est son nom » (cf. *Os.*, xii, 6; *Jer.*, x, 16d; additions liturgiques probables). Le troisième passage reprend une partie du premier et aussi viii, 8. La liaison de iv, 12c avec 13 entraîne la suppression de *kî hinneh* (corriger la graphie de la note 1, p. 53) et n'en reste pas moins sujette à caution. Le dernier chapitre sur l'eschatologie d'Amos et l'origine du thème de Jour de Yahvé rassemble beaucoup de données et exploite un grand nombre de travaux antérieurs sur le rituel cananéen; il marque bien l'originalité du yahvisme par rapport aux cultes naturistes. La venue historique de Yahvé et son

(1) J. D. W. Watts, *Vision and Prophecy in Amos*. In-8° de viii-90 pp. Leiden, E. J. Brill, 1958. — Prix : broché, 9 Fl.

jugement sont au centre du rituel israélite. Au lieu d'être cyclique selon un rythme saisonnier, le temps pour Israël est linéaire et va vers un achèvement, bon ou mauvais, selon que le peuple est fidèle ou non à son élection.

[R. T.]

La Bible catalane des Bénédictins de Montserrat s'augmente d'un épais volume contenant le *commentaire des Douze Petits Prophètes* (1). Si les introductions sont en général assez brèves, l'annotation occupe une large place. Dom R. Augé se montre hardi et original dans un certain nombre de questions. Il préfère dater *Habacuc* de l'époque d'Alexandre, comme la seconde partie de *Zacharie*, tandis qu'il reporte *Abdias*, *Jonas* et les deux derniers chapitres de *Joël* aux temps séleucides. J'avoue que les arguments mis en avant dans ces différents cas (sauf pour le second *Zacharie*) ne me paraissent pas convaincants. On a de bonnes raisons pour voir dans les Chaldéens d'*Hab.*, I, 6 les Babyloniens de Nabuchodonosor; ce qui n'empêche pas la prophétie d'Habacuc d'avoir pu être appliquée, par des relectures, aux Grecs d'Alexandre comme aux Romains de Pompée. J'en dirai autant d'un certain nombre de transpositions, souvent proposées à la suite de Duhm, et qui demeurent des hypothèses fragiles bien que satisfaisantes pour notre logique et notre goût littéraire. Elles démontrent au moins le souci critique d'un exégète qui ne se contente pas de solutions faciles (ainsi dans *Os.*, IX et X; *Mic.*, IV et V; *Nah.*, I, 9-14). *Os.*, XIV, 2-10 serait tardif, ainsi que II, 15-25; Michée n'est l'auteur que des trois premiers chapitres du livre; la troisième section serait d'un prophète anonyme contemporain d'Osée. Le « transpercé » de *Zach.*, XII, 10 pourrait être Simon Maccabée (cf. Duhm). Autant de thèses qui appellent la discussion et obligent à vérifier la force des arguments contraires.

Pour *Hab.*, I, 9^{b}, je propose la lecture *miggammat* « de la masse » (cf. arabe; étymologie de *gam*); d'où la traduction : « De la masse de leurs visages sort un sirocco, il rassemble comme du sable les captifs ». Ce qui éclaire 11^{a} : « Puis, le vent tourne et il s'en va ». Plus loin, dans une image analogue, le chaldéen est comparé à un pêcheur qui rassemble les poissons dans son filet ou les prend tous à l'hameçon. L'invasion chaldéenne, suscitée par Dieu (v. 6) et dotée par lui, le Rocher, de force (force dont se prévaut à tort cette armée, cf. 11), « avale » tout sur son passage. Mais cela cessera. Dans II, 4^{a}, en permutant seulement deux lettres, je traduis : « Voyez le présomptueux (*he'àfèl*, littér. « l'enflé », cf. *Num.*, XIV, 44; thème adjectival courant), ce n'est pas un bien propre (*y^{e}rušŝàh*), sa vie en lui ». L'orgueilleux s'appuie à tort sur sa force et sa richesse; mais il ne peut disposer à son gré de sa vie qui ne lui appartient pas, alors que le juste vivra par sa fidélité, parce qu'il s'appuie sur Dieu qui ne meurt pas. La suite peut se comprendre : « Au surplus, la richesse (*hôn; cf.* Pesher) est perfide (*yibgod*); il perd le sens et n'a plus de repos, l'homme qui dilate sa gorge... » Cet homme-là, à savoir le chaldéen pillard insatiable qui « rassemble pour lui tous les peuples », nuit à sa propre vie (v. 10). Dans 5^{a}, il suffit de deux permutations de lettres pour obtenir un sens cohérent. Ainsi, le TM n'est pas si corrompu; toutes les lettres ont été conservées, mais seulement en quelque désordre.

[R. T.]

(1) Dom R. Augé, *Profetes Menors* (La Biblia, XVI). In-4° de 542 pp. Monestir de Montserrat, 1957.

La leçon religieuse du livre de *Jonas* est dégagée avec simplicité par E. Haller dans une brochure dédiée à un frère de la communauté de Taizé (1). Réduisant au minimum les références et les notes critiques, il cherche à mettre en lumière la spiritualité missionnaire et universaliste de ce récit édifiant, sans doute composé au temps d'Esdras et de Néhémie. Œuvre d'un sage pénétré des doctrines prophétiques, elle manifeste l'infinie miséricorde de Dieu qui appelle tout homme au salut et au pardon. L'élection d'Israël, au lieu de refermer le peuple sur lui-même dans un égoïsme orgueilleux, l'oblige à travailler à la conversion des païens, même des plus endurcis; le peuple élu doit suivre l'exemple de Jonas; sauvé par Dieu, il doit préparer l'avènement du règne de Dieu dans le monde et obéir à l'appel divin. Le psaume d'action de grâces montre en Jonas le fidèle et le croyant, débordant de reconnaissance envers son Dieu sauveur. Toujours actuelle, la leçon de ce petit livre, souvent mal comprise, trouve dans E. Haller un bon interprète.

[R. T.]

Livres sapientiaux. — Soucieux de rendre accessible à tous la splendeur poétique et la profondeur religieuse du livre de *Job*, S. Terrien, qui avait déjà rédigé l'introduction et l'exégèse de *Job* dans *The Interpreter's Bible* (cf. *RB.*, 1957, p. 278), présente avec un talent d'humaniste et sous une forme vivante les plus beaux passages de ce livre inspiré (2). Il multiplie les citations d'auteurs anciens et modernes et se met à la portée du grand public, comme il l'avait déjà fait pour son ouvrage sur les Psaumes, publié en 1952. Il est rare de trouver réunis dans le même homme les qualités techniques et littéraires, la compétence exégétique et l'art du poète. Nous les rencontrons ici, harmonieusement associés. Les interprétations de détail sont conformes à celles du gros commentaire. Pour XIX, 26, je rappelle qu'une simple transposition de mots aboutit à un sens excellent, en accord avec le contexte (cf. *RB.*, 1956, p. 135). Le désordre actuel du TM peut être dû à une faute de copiste, ou encore à une retouche intentionnelle postérieure aux temps maccabéens (main pharisienne?), suggérant une allusion à la résurrection dans un passage où il était déjà question de jugement. Le TM peut en effet se comprendre : « Et après mon réveil (= ma résurrection) ». La traduction alexandrine accuse la même tendance. L'actualité du livre de *Job* n'est plus à démontrer; mais il est certain qu'un livre aussi attrayant que celui de S. Terrien est susceptible de rallier à la Bible bien des esprits inquiets et de leur donner le goût de la parole inspirée.

[R. T.]

C'est pour les usagers du bréviaire que le P. Drijvers, O.C.S.O., a rédigé en néerlandais une *introduction au psautier*, traduite en français pour la collection « Lectio divina » (3). Il exploite, parmi beaucoup d'autres travaux (ainsi A. Descamps, dans *Mélanges A. Robert*, pp. 187-196), les analyses de Gunkel sur les genres littéraires des Psaumes. Il déclare aussi utiliser un cours inédit du P. Vogt, S. J.

(1) E. Haller, *Die Erzählung von dem Propheten Jona* (Theologische Existenz heute, H. 65). In-8° de 54 pp. München, Chr. Kaiser Verlag, 1958. — Prix : DM 3.

(2) S. Terrien, *Job, Poet of Existence*. In-8° de 254 pp. Indianapolis et New York, The Bobbs-Merrill Company, 1957. — Prix : dol. 3-75.

(3) P. Drijvers, *Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux* (Lectio divina, 21). In-8° de 228 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1958.

Sans s'arrêter à l'exégèse détaillée, il cherche à transposer les principaux thèmes du psautier sur le plan chrétien; ce qu'indique bien le titre du premier chapitre : Les psaumes, prière chrétienne. Bien entendu, il est parfois obligé de faire son choix parmi les innombrables hypothèses, mais c'est toujours avec réserve et prudence. On ne pourrait le lui reprocher. Il ne croit pas important de savoir, par exemple, si tel psaume est purement messianique au sens littéral ou seulement au sens spirituel et typologique. Il ne se prononce pas pour les psaumes dits royaux, et c'est sagesse. De même, il parle avec circonspection de la théorie d'A. Weiser au sujet de l'existence d'une fête de l'alliance avec laquelle la plupart des Psaumes auraient été en relation. Il admet d'emblée que certains psaumes de procession ont été complétés ultérieurement par des additions facilement reconnaissables et dans une perspective universaliste. On aurait aimé sur ce point des précisions. Par ailleurs, la classification présentée reste assez matérielle et ne fait pas assez pénétrer dans la spiritualité profonde du psautier, prière des *anawim;* ceux-ci méritaient une place beaucoup plus grande; à partir de leur mentalité et de ses sources, il est plus facile de comprendre la portée religieuse des Psaumes et leur valeur permanente pour les chrétiens. La traduction adoptée est celle de la Bible de Jérusalem. Simple et sans prétention, cet exposé est un bon manuel d'initiation au psautier.

[R. T.]

Théologie de l'A. T. — En quelques pages denses, complétées par une cinquantaine de notes, M. Noth esquisse un parallèle entre *la « fonction » et la « vocation » dans l'Ancien Testament* (1). Il analyse tour à tour à ce double point de vue les trois grandes institutions : sacerdoce, royauté et prophétisme. A propos du sacerdoce, il cherche à rendre compte de la formule d'investiture, « remplir la main » du prêtre. Il montre comment, après l'exil et la disparition de la monarchie, le grand prêtre hérite des prérogatives royales, spécialement de l'onction consécratoire et des ornements. Le rite de l'onction royale est attesté, on le sait, en Syrie dès le XV^e^ siècle (lettre 51 d'el Amarna); elle était aussi pratiquée chez les Hittites. Ce rite se serait tardivement étendu aux autres prêtres. L'élément charismatique n'est pas absent de la fonction royale, en particulier quand le roi prononce le droit; l'histoire deutéronomique fait remonter ce charisme jusqu'au temps des Juges. Le prophète est par excellence l'appelé et le porteur de l'esprit, bien que le code deutéronomique (XVIII, 18) le présente comme chargé d'une véritable fonction. Le Serviteur de Yahvé réalise en sa personne la synthèse du prophétisme et de la royauté, avec une insistance marquée sur la vocation charismatique. Alors que la « fonction » en Israël remonte au vieux fond de l'Orient, la « vocation » appartient en propre au domaine biblique.

[R. T.]

Dans une monographie consacrée au thème de *la « lumière » dans la Bible* (2), F. Asensio passe en revue une foule de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, en utilisant un nombre imposant de commentaires et de travaux. L'ouvrage le plus souvent cité est celui de S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis im*

(1) M. Noth, *Amt und Berufung im Alten Testament* (Bonner Akademische Reden, 19). In-8° de 34 pp. Bonn, Peter Hanstein Verlag GMBH, 1958.

(2) F. Asensio, *El Dios de la Luz* (Analecta Gregoriana, vol. XC). In-8° de VIII-226 pp. Rome, apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1958. — Prix. : dol. 3,50.

A. T. Il est d'abord question de la lumière physique, des astres créés par Dieu. Puis on passe à la lumière qui révèle la divinité dans les théophanies, et au thème central de la gloire de Yahvé. Après l'histoire du peuple élu, c'est l'histoire morale de chaque individu, où la « lumière » joue un grand rôle; dans le langage biblique, c'est la bienveillance divine, la grâce, le salut, le bonheur, la vérité révélée. Enfin, on arrive à la lumière des temps messianiques et eschatologiques : lampe de David, Serviteur illuminant les nations, Jérusalem glorifiée. Commencé par le premier chapitre de la Genèse, le livre s'achève sur l'Apocalypse. C'est le contenu des textes qui dicte les rapprochements, sans qu'il soit tenu grand compte de la chronologie et du développement de la pensée religieuse. Ainsi, à propos de la « gloire » de Yahvé, se succèdent, rapidement évoqués, les récits sur la théophanie sinaïtique, les visions inaugurales d'Isaïe et d'Ézéchiel, l'évangile de la Transfiguration. L'abondance des matières traitées n'aboutit souvent qu'à une vue panoramique. Relevons au passage quelques lapsus dans les noms propres (p. 8, n. 14, l. 1, Gressmann; p. 192, n. 175, l. 1, Leeuw; pp. 215-216, Morgenstern, Oudenrijn, Torczyner, Virolleaud; p. 179, n. 98 : Prophètes).

[R. T.]

Nouveau Testament. — *Interprétations patristiques.* — Dans une thèse présentée devant la Faculté de Théologie de l'Université de Marburg, Helmut Köster s'est efforcé de retrouver *la tradition synoptique* telle qu'elle est attestée *chez les Pères Apostoliques* (1). Passant successivement en revue la première lettre de Clément de Rome, les lettres d'Ignace d'Antioche, la seconde lettre de Clément, la lettre de Polycarpe, puis l'épître de Barnabé, la Didachè et le Pasteur d'Hermas, K. cherche à déterminer dans quelle mesure ces auteurs ont utilisé les trois évangiles synoptiques, dans quelle mesure aussi ils dépendent de traditions parallèles qui ont évolué au sein des premières communautés chrétiennes. On sait qu'un travail semblable avait paru en français, il y a huit ans, mené à bien par M. le Chanoine Massaux (cf. *RB.*, 1951, pp. 600-608). K. nous avertit dans une note qu'il n'a connu ce volumineux ouvrage qu'après l'achèvement de sa thèse; il n'en sera que plus intéressant de comparer les résultats des deux travaux. Car voici un fait curieux et qui pourra laisser rêveurs les profanes : deux spécialistes des études positives se penchent sur les mêmes textes, ils les analysent avec le même soin et la même conscience professionnelle, ils font montre tous deux d'une intelligence certaine, et cependant ils aboutissent à des conclusions diamétralement opposées. Bornons-nous à citer deux exemples. A propos de Clément de Rome, Massaux avait conclu : « Les analyses faites convergent vers la conclusion que Clément de Rome connaît l'évangile de *Mt.* et a subi son influence » (p. 35); pour Köster au contraire « on peut affirmer avec assez de sécurité que I Clément n'a utilisé aucun de nos évangiles synoptiques » (p. 23). De même, à propos d'Ignace d'Antioche, Massaux affirme en conclusion : « Saint Ignace d'Antioche connaît indubitablement l'évangile de *Mt.* » (p. 106), tandis que Köster constate : même si Ignace connaît la tradition synoptique, aucun texte ne prouve qu'il ait été influencé par un évangile déterminé (p. 60). Il me semble qu'une telle différence dans l'appréciation des mêmes textes provient de ce que chacun des deux auteurs

(1) Helmut Köster, *Synoptische Ueberlieferung bei den apostolischen Vätern* (Texte und Untersuchungen, 65). In-8° de xviii-274 pp. Berlin, Akademie-Verlag, 1957. — Prix broch., 34 DM.

s'est laissé plus ou moins consciemment influencer par certains présupposés, antérieurs à ses recherches. Köster est un disciple de Bultmann; il admet sans discussion les thèses de son maître sur la formation de la tradition évangélique. Il aura donc une tendance à minimiser les contacts littéraires entre Clément et Ignace d'une part, les évangiles synoptiques d'autre part, de façon à faire de ces deux auteurs les témoins d'une époque où précisément la « tradition synoptique » n'était pas encore fixée. Massaux, au contraire, ne semble pas spécialement intéressé par la préhistoire des évangiles synoptiques, si bien que, trop souvent à ce qu'il semble, le problème consiste pour lui simplement à choisir entre *Mt.*, *Lc.* ou *Mc.*, la dépendance vis-à-vis de nos évangiles écrits jouissant *a priori* d'un préjugé favorable. Pour ce qui est de Clément de Rome, la position de Köster me semble justifiée : dans les textes les plus caractéristiques, Clément ne dépend pas de *Mt.*, mais d'une tradition parallèle à celle des Synoptiques. Ainsi, en *Clém.*, XLVI, 8 (cf. *Mt.*, XVIII, 6-7 et par.), s'il est vrai comme le souligne Massaux que la balance des contacts littéraires penche en faveur de *Mt.*, le texte de Clément offre par ailleurs une structure qui le rapproche beaucoup de la rédaction de *Lc.* Quant au texte de *Clém.*, XIII, 2, qui rassemble diverses sentences du Sermon sur la Montagne, il offre une facture si parfaite qu'il représente certainement un état de la tradition synoptique plus ancien que *Mt.* et *Lc.*, comme l'a parfaitement noté de son côté M. le Chanoine Vaganay (*Le problème synoptique*, pp. 332 ss). Dans l'examen des citations faites par Ignace d'Antioche, Massaux me semble au contraire avoir vu plus juste que Köster. N'est-ce pas une gageure en effet, devant les contacts littéraires qui existent entre *Pol.*, II, 2 et *Mt.*, X, 16*b* (Ignace met au singulier le texte de *Mt.* et lui ajoute deux expressions) que de nier une dépendance littéraire, sous ce prétexte fallacieux : quelques lignes avant (II, 1), Ignace avait utilisé un *logion* emprunté à *Lc.*, ou mieux à une tradition parallèle (p. 43); il est donc plus vraisemblable d'admettre que les deux *logia* sont empruntés à la même source (tradition parallèle à celle des Synoptiques). De même, à propos de *Smyr.*, I, 1, qui cite manifestement *Mt.*, III, 13 ss., Köster ne veut pas s'incliner devant l'évidence, et il doit recourir au subterfuge suivant : Ignace dépend bien de *Mt.*, mais indirectement seulement, par l'intermédiaire d'une formule kérygmatique; rien ne prouve donc qu'il ait utilisé l'évangile lui-même (pp. 58 ss). Ces négations procèdent d'une vue *a priori* des choses plus que d'une véritable objectivité scientifique. L'ouvrage de Köster rendra de grands services par la documentation qu'il apporte, comme aussi par nombre de remarques judicieuses; ses conclusions cependant ne pourront être acceptées qu'après vérification des analyses de détail qu'il contient.

[M.-E. B.]

M. J. Scherer poursuit la publication des papyrus d'Origène retrouvés en 1941 à Toura. Après l'*Entretien d'Origène avec Héraclide* (1949; cf. *RB.*, 1951, pp. 319 s.) et les *Extraits des livres I et II du « Contre Celse »* (1956, cf. *RB.*, 1957, pp. 476-478), voici maintenant des extraits des tomes V et VI du *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (Pap. 88748 du Musée du Caire) (1) : deux cahiers de 28 feuillets,

(1) Jean SCHERER, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III*, 5. — *V*. 7 *d'après les extraits du Papyrus n°* 88748 *du Musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vaticanus Gr.* 762. *Essai de reconstitution du texte et de la pensée des tomes V et VI du « Commentaire sur l'Épître aux Romains »* (Institut Français d'Archéologie Orientale, Bibliothèque d'Étude, t. XXVII). In-4° de XI-280 pp., 2 pl. Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (sous séquestre), 1957.

assez bien conservés, et d'une écriture assez régulière du début du VII^e siècle. M. Scherer édite le texte avec la précision et l'exactitude que l'on avait déjà admirées dans les précédentes publications : pp. 1-18, examen et description du papyrus, ponctuation, orthographe, erreurs, etc.; pp. 21-49, transcription littérale du texte; pp. 123-233, édition critique, traduction et annotation. Il apparaît que ce manuscrit est assez apparenté à celui du *Contre Celse*. Le copiste n'a pas reproduit des extraits déjà constitués; il avait sous les yeux un texte plus long, probablement complet, et il a, pour son propre usage, fait lui-même des extraits de première main. Si en transcrivant son modèle il l'a abrégé, il l'a d'ordinaire reproduit littéralement, sans le modifier ni le résumer. Il s'intéresse à Origène lui-même plus qu'à saint Paul et à l'exégèse de *Rom.* Son texte peut donc servir à contrôler ce que nous connaissions déjà du *Commentaire*, et c'est peut-être le principal intérêt de la présente publication.

Nous connaissions en effet déjà le *Commentaire* et spécialement les tomes V et VI par différentes sources : la *Philocalie* (ch. IX, qui, malgré son titre, ne renvoie pas au t. IX du *Commentaire*, mais bien au t. V du *Commentaire sur saint Jean*, et y insère, en l'abrégeant un peu, une page de notre t. V, que nous pouvons maintenant identifier); le *Codex von der Goltz* (*TU.*, XVII, 4, 1899), un manuscrit qui donne un texte des quatorze épîtres de saint Paul emprunté aux commentaires d'Origène; des fragments caténiques (*Vatican. gr.* 762, *Vindob. gr.* 166), que M. Scherer analyse en détail, et qu'il juge avec sévérité : « ... la pensée est rarement trahie par ces remaniements et ces résumés. Mais c'est de la pensée figée et morte. ... Les altérations de forme sont plus graves. ... La plupart s'expliquent par le dessein délibéré du compilateur de faire court. Les expressions d'Origène ont été conservées, mais tronquées ou arrangées en un texte abrégé : si bien que, dans ces fragments caténiques, le *mot* est plus sûr que la *phrase*, et la phrase moins douteuse que le *mouvement*, lequel est parfois si profondément remanié qu'il en est méconnaissable » (pp. 82-83). Ces remarques sur le procédé et le « genre littéraire » des chaînes nous paraissent tout à fait pertinentes. — Et enfin la « traduction » de Rufin (les guillemets sont de M. Scherer) : elle a mauvaise réputation! La comparaison avec les fragments conservés dans la *Philocalie* et dans notre papyrus permettent à M. Scherer de porter sur elle un jugement nuancé : « la traduction de Rufin est souvent précise, exacte et, dans une large mesure, fidèle. Littérale? Il n'est pas démontré qu'une traduction doive l'être pour être bonne. Rufin, en tout cas, prend des libertés avec son texte. ... R. a tendance à la prolixité. ... Sa traduction devient une paraphrase... » (p. 88). Défauts mineurs. Et en bien des passages, « si infidèle que soit parfois la traduction, rien... ne nous contraint à douter du caractère authentiquement origénien de la pensée » (p. 95). Ailleurs enfin, et M. Scherer en donne encore des exemples détaillés, la divergence est totale, au point qu'on peut se demander ce qu'il y a d'Origène dans Rufin! Celui-ci, il faut le reconnaître, travaillait sur un texte incomplet, interpolé et fragmentaire, et il a voulu reconstituer à sa façon le commentaire complet. M. Scherer montre bien la complexité du problème, l'étendue de nos doutes et de nos ignorances (pp. 120-121); il reste cependant que, au moins pour le texte qui nous occupe, Rufin « est pour nous une source valable »; il nous permet de « retrouver des pans entiers de la pensée d'Origène », « le plan et l'ordre du développement » (pp. 116-117). Ces remarques sont encore un résultat précieux des patientes analyses de l'éditeur.

On s'intéressera sans doute ici surtout à l'exégèse d'Origène. Les fragments du

Commentaire que nous a conservés le papyrus de Toura portent sur *Rom.*, III, 5 - V, 7 (sur la justice d'Abraham et la foi, et sur l'exemple d'Abraham). A la différence des homélies, l'exégèse des grands commentaires n'est guère « spirituelle » et allégorisante. On ne trouve pratiquement ici qu'un seul développement allégorique, celui du § V (*Rom.*, III, 25-26) sur le propitiatoire. Tout le reste au contraire est d'une exégèse très précise, attentive aussi bien au mouvement de la pensée (par exemple t. VI, § I-III, sur la foi d'Abraham) qu'au détail des mots (§ III, pp. 146 ss. sur les différents sens du mot *Loi*, ou § VII, p. 170, sur la différence entre ἐκ et διά). Un passage assez curieux et caractéristique de l'exégèse ancienne est celui où Origène se demande comment il faut comprendre la νέκρωσις d'Abraham et de Sara (*Rom.*, IV, 19). Puisque la suite du récit de la *Genèse* (XXV, 1) rapporte qu'Abraham épouse encore Cétura qui lui donne des enfants, il ne peut s'agir ici que d'une νέκρωσις spirituelle (« la louable mortification » du corps du patriarche). Origène se pose le même problème, *De Princ.* IV, 9 et *In Gen. hom.* X, 1 : il entend alors le mot de « choses mystiques et sacrées », « le sacrement et la figure de choses spirituelles ». Où l'on voit la différence entre une exégèse littrale et une exégèse « spirituelle », toutes deux également ignorantes des problèmes d'histoire littéraire, de sources et de traditions...

On ne manquera pas d'être très reconnaissant à M. Scherer de nous avoir donné, dans des conditions difficiles, cette très belle édition qui, sans la renouveler essentiellement, enrichit notre connaissance du grand Alexandrin.

[P. Th. Camelot]

Dans l'épître aux Éphésiens (II, 3), saint Paul affirme que tous les hommes, à moins de recevoir le salut du Christ, sont *par nature fils de colère* (1). Beaucoup d'auteurs ont vu dans ce texte un argument scripturaire en faveur de l'existence du péché originel. D'autres au contraire, même parmi les exégètes catholiques, ont refusé de donner une telle portée au texte paulinien. Le Père Joannes Mehlmann vient de publier une volumineuse étude sur ce problème. L'objet formel de son ouvrage est l'histoire de l'interprétation de *Eph.*, II, 3. Durant 600 pages, il fait défiler devant nos yeux tous les grands noms de la Patristique comme aussi les plus humbles. De Clément d'Alexandrie et Tertullien jusqu'à Jérôme et Augustin (au moment de la crise pélagienne), de la crise pélagienne jusqu'à Grégoire le Grand, puis, chez les Latins, de Grégoire le Grand à saint Anselme, de saint Anselme à saint Thomas, de saint Thomas jusqu'au concile de Trente. Il compare ensuite les divers courants traditionnels : unanimité chez les Latins en faveur d'une interprétation de *Eph.*, II, 3 en référence au péché originel, situation beaucoup moins nette chez les Grecs, les uns (comme Origène) rejoignant la tradition latine, d'autres l'ignorant pratiquement. Surtout pour la période ancienne, il eût été intéressant de souligner les dépendances des Pères les uns par rapport aux autres. Tout en reconnaissant des points communs dans leurs exposés, le Père M. estime qu'ils ne dépendent pas les uns des autres (p. 15), ce qui demeure malgré tout assez surprenant. Après cet indigeste *survey*, le lecteur à qui il reste encore un peu d'appétit pourra étudier les 80 pages d'exégèse consacrées à *Eph.*, II, 3. L'étude, très fouillée, est exhaustive. L'auteur affirme nettement, en conclusion,

(1) Joannes Melhmann, O. S. B., *Natura filii irae. Historia interpretationis Eph.* 2, 3 *ejusque cum doctrina de Peccato Originali nexus* (Analecta Biblica, 6). Rome, Institut Pontifical Biblique, 1957. — Prix : 5700 lires; 9,50 dol.

que saint Paul parle ici du péché originel. Je n'oserais personnellement signer une telle affirmation : elle prête à trop d'équivoques. Pour un théologien moderne, l'expression correspond à un concept bien déterminé, élaboré par de nombreux siècles de réflexion. Qu'en était-il pour saint Paul? Un passage comme *Rom.*, v, 12 ss., montre qu'il n'avait peut-être pas une idée très claire du problème. Il me semble également qu'il eût été bon de préciser l'action en nous de ces Puissances mauvaises dont parle saint Paul en *Eph.*, II, 2, et qui seraient la cause de nos infidélités à la Loi divine. N'est-ce pas précisément la soumission aux Puissances du mal de tous les hommes non rachetés par le Christ que saint Paul aurait en vue lorsqu'il affirme que nous étions par nature « fils de colère »? Avant notre « rachat », nous étions les esclaves d'un monde mauvais, soumis au pouvoir du « Prince de la Puissance de l'air », et donc voués à subir la colère divine qui doit se déchaîner un jour contre le monde ancien. Je ne crois pas que Paul pense ici à une *culpa* transmise par hérédité d'Adam à tous les hommes.

[M.-E. B.]

Le Nouveau Testament et Qumrâm. — Des publications imprudentes, puis tapageuses, ont saisi le grand public du problème que posent les relations entre les documents de Qumrân et le Nouveau Testament, notamment entre le Maître de Justice et Jésus-Christ. Il est donc utile que des ouvrages de vulgarisation, visant ce même grand public, lui procurent une vue plus équilibrée des faits, avec les moyens de se faire un jugement.

La brochure où H. H. Rowley reprend une conférence donnée à l'Université de Bristol (1) met au point bien des rapprochements non fondés ou exagérés. Le Maître de Justice n'a été ni considéré comme Messie, ni crucifié, ni ressuscité. D'ailleurs les sectaires de Qumrân, — qui relèvent selon R. d'une première phase de l'Essénisme, — semblent n'avoir attendu qu'une immortalité de l'âme, sans résurrection. Leur organisation, leur communauté des biens, leurs baptêmes, leurs repas sacrés présentent avec le christianisme primitif des analogies, mais plus encore des différences; et ce qu'il y a de commun s'explique suffisamment par la tradition biblique et juive dont dépendent les deux mouvements. L'attente du Messie est tout autre à Qumrân que dans le N. T.; et non moins la conception du Royaume de Dieu : « The Qumran sectaries hoped to establish the kingdom by killing; Christ by dying » (p. 22). Ce n'est pas que les écrits de Qumrân ne présentent avec ceux du N. T. plus d'un contact suggestif de pensée ou d'expression; R. en examine un certain nombre. Mais cette lumière importante qu'ils apportent vaut pour le « background » de l'œuvre de Jésus et n'éclairent celle-ci qu'indirectement, par contraste. « They enrich our knowledge of the Jewish world at the time of Christ and during the preceding two centuries... But they do not overthrow or confirm a single Christian doctrine » (p. 31). Par-delà les similitudes thématiques ou littéraires, un « vast gulf » demeure, qui sépare les doctrines esséniennes de celles du N. T.

Le journaliste Edmund Wilson a pu prétendre que les théologiens chrétiens ou juifs ont boycotté le témoignage de Qumrân à cause de leurs préjugés. Rowley lui oppose le témoignage réel et objectif des textes, tout différent de ce que pensent les demi-savants. Bien qu'il n'ait pu dans ces courtes pages discuter le détail de

(1) H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament.* In-12 de 32 pp. London, S.P.C.K., 1957. — Prix : 2 sh.

ces textes, sa compétence en la matière, attestée par d'autres ouvrages, donne à sa réponse autorité et intérêt.

[P. B.]

Tout en relevant du même genre littéraire, l'opuscule du R. P. Daniélou sur *les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme* (1) est nettement plus considérable. Trois conférences y sont devenues trois chapitres qui étudient respectivement : la communauté de Qumrân et le milieu évangélique; le Christ et le Maître de Justice; les premiers développements de l'Église et la communauté de Qumrân. Le P. Daniélou propose toutes sortes d'observations fines et nuancées, mais il ne montre pas toujours la prudente réserve de Rowley. Assurément il conteste à son tour que le Maître de Justice ait été conçu comme un être divin et qu'il ait connu une Passion. Tout en proclamant la « grandeur » de ce personnage, il reconnaît ses « limites », et les pp. 78-83 où il le compare à Jésus sont excellentes. Il sait aussi en bien des occasions souligner l'originalité et la transcendance du mouvement chrétien. Mais sa tendance générale est de chercher des rapprochements et de les croire valables. Non seulement il traite volontiers les contacts possibles de « frappants », « étonnants », voire « stupéfiants », mais encore il les reçoit un peu vite comme établis. Voici quelques exemples. Du fait que les parents de Jean-Baptiste étaient de milieu sacerdotal comme les Esséniens, « un contact entre la famille de Jean et les hommes de Qumrân » lui paraît « très vraisemblable » (p. 17), si bien que « l'enfant Jean » aura été « mis en pension chez les solitaires de Qumrân » comme l'enfant Racine chez ceux de Port-Royal (p. 18). Jésus lui-même, dans son séjour au Désert, aura fait « comme une retraite dans un centre de prière », car il suffit d'un peu de bonne volonté pour placer « le lieu traditionnel de la Tentation ... sur la falaise où l'on a trouvé les manuscrits, un peu au nord de Qumrân » (p. 25) (en fait il s'en faut de près de 15 km à vol d'oiseau). L'Évangile n'est pas si muet qu'on le dit sur le compte des Esséniens, car ce sont eux qu'il vise sous le nom des « vrais Israélites » ou des « pauvres d'Israël » (p. 26). L'hypothèse de M^lle^ Jaubert sur une date essénienne de la Cène de Jésus au soir du mardi saint est reçue sans hésitation : « c'est un nouveau rapport du Christ avec le milieu de Qumrân qui est acquis » (p. 27). A cause de 1QSa II, 17-20 on devrait même voir dans le fait de « mettre la main au plat » (*Lc.*, XXII, 21) un « geste du Christ » qui « manifeste qu'il est le Messie et le Prêtre attendu » (p. 28 s.). Cependant Jésus n'a pas été lui-même un essénien, le P. Daniélou le concède heureusement en relevant à quel point son attitude libre à l'égard des observances et de la pureté légales s'opposait au rigorisme des sectaires de Qumrân (p. 34 s.).

Les influences de l'essénisme sur la communauté chrétienne primitive sont également signalées, et à bon droit, car c'est sur ce terrain que les rapprochements semblent le plus valables. Non seulement la communauté des biens chez les premiers frères de Jérusalem ou la constitution de la hiérarchie avec ses « épiscopes » et ses « prophètes » reçoivent ainsi d'utiles lumières, mais plus tard encore le P. Daniélou trouve dans la liturgie des traits qui semblent provenir de l'essénisme : renonciation à Satan, heures de prière diurnes et nocturnes, vigiles, jours de jeûnes, Quatre-temps, etc. Ce sont là d'intéressantes suggestions, et il y en a bien d'autres

(1) Jean DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*. In-12 de 124 pp., illustré de 8 belles planches. Paris, Éditions de l'Orante, 1957.

que nous ne pouvons passer en revue mais qui méritent de retenir l'attention. Pourtant même alors les affirmations hâtives ne manquent pas; celle-ci par exemple que les prêtres juifs convertis de *Act.*, VI, 7 « constituent un groupe qu'on appelle les Hellénistes » (p. 89), — affirmation que n'autorise pas l'insertion rédactionnelle du refrain v. 7 dans le cours du chapitre VI —, ou cette autre que Paul a dû être instruit à Damas par des esséniens convertis (p. 94). Que dire enfin de l'hypothèse qui rattache Simon le Mage, « le père du gnosticisme », à l'essénisme par l'intermédiaire de Dosithée (pp. 91-93)? C'est là une de ces conjectures brillantes qui font l'attrait des travaux du P. Daniélou et dont ce petit livre présente plus d'un exemple. On ne refusera donc pas à cet opuscule une richesse d'information et de suggestion qui rend sa lecture captivante. On pourra toutefois se demander s'il ne vaudrait pas mieux ne livrer au grand public que des conclusions plus assurées, ou présentées avec plus de réserve.

[P. B.]

Publié aux mêmes éditions que celui du P. Daniélou et portant sur le même sujet, l'opuscule de l'abbé Carmignac (1) s'en distingue cependant de façon nette par les limites et la méthode de l'enquête. Celle-ci est beaucoup plus centrée sur le problème essentiel dont le grand public a été prématurément et maladroitement saisi, celui des analogies possibles entre les personnes et les missions du Docteur de Justice et de Jésus-Christ. La comparaison de leurs œuvres n'occupe qu'un chapitre (ch. III), où sont passés en revue les « comportements pratiques » des deux mouvements essénien et chrétien (chasteté, retraite au désert, détachement, etc., surtout ablutions / Baptême et repas sacrés / Eucharistie), leurs « doctrines particulières » (dualisme, messianisme, Royaume de Dieu, etc.) et l' « expression littéraire » de leurs écrits, pour conclure aux ressemblances certaines et aux différences non moins notables; cette étude comparative apporte beaucoup de remarques justes et sagement équilibrées, elle ne représente pas l'apport le plus original de l'ouvrage. Celui-ci est, encore une fois, dans l'appréciation objective et fondée sur les textes du parallèle entre le Docteur de Justice et Jésus-Christ, tel qu'il a été poussé, entre autres, par MM. Dupont-Sommer et Allegro. Après une brève Introduction sur « les découvertes de Qumrân », un premier chapitre intitulé « Jésus-Christ a-t-il copié le Docteur de Justice? » rappelle à l'aide de longs extraits les thèses avancées par ces deux auteurs, ainsi que les échos exagérés d'une presse plus soucieuse de sensation que de vérité. Le chapitre II est alors consacré à une systématique « comparaison entre la personne du Christ et la personne du Docteur de Justice », et c'est là qu'éclate le mérite d'une méthode remarquablement claire et rigoureuse. Cinq points litigieux sont successivement examinés : incarnation, messianité, divinité, crucifixion, parousie, et à propos de chacun d'eux les textes allégués pour faire du Maître de Qumrân une sorte de « Christ avant la lettre » sont cités *in extenso* et critiqués avec rigueur. Trop souvent dans ces sortes de réfutations, le lecteur ne voit pas clairement l'enjeu précis du débat, entend invoquer des textes qu'il n'a pas sous les yeux, et emporte l'impression que chaque auteur tire arbitrairement dans son sens. Ici il se sent rassuré : on lui met en main les pièces du procès, on lui indique le mot, l'expression qui prête à controverse,

(1) Jean CARMIGNAC, *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ*. In-12 de 165 pp. Paris, Éditions de l'Orante, 1957.

on lui donne le moyen de l'apprécier en lui livrant le dossier de *tous* les textes de Qumrân qui contiennent le terme discuté (par ex. pp. 26-28, 38 s., 42-45), bref il se sent en état de juger par lui-même en connaissance de cause. Ce souci de fournir les textes et de les fournir complètement se manifeste encore dans les pp. 70-74 où sont groupés « *tous* les textes actuellement connus qui parlent, explicitement ou implicitement, du Maître vénéré des Esséniens », et dans le chapitre IV qui est entièrement composé des poèmes — tirés de 1QS XI et surtout de 1QH — où le Docteur de Justice parle de lui-même. Traduits d'une façon nouvelle et groupés selon leurs sujets, ces longs extraits procurent un contact émouvant avec « l'étonnante figure du Docteur de Justice » (p. 157), qui fut certes « un *entraîneur spirituel* » mais « ne fut en aucune façon et ne se prétenda jamais comme *le Sauveur du Monde* » (p. 158).

Dans ses dernières pages l'abbé Carmignac énumère un certain nombre de principes très sages qui s'imposent si l'on veut éclaircir le débat et dont le premier se formule ainsi : « tenir compte de *tous* les textes et des textes *seuls* » (p. 156). Ce principe, il l'a lui-même parfaitement appliqué et c'est ce qui fait la valeur de son livre. Si un homme cultivé mais non spécialiste, troublé par les affirmations d'une presse tapageuse, me demande de l'aider à se faire une opinion personnelle sur ce si grave problème, c'est certainement l'opuscule de l'abbé Carmignac que je lui conseillerai en premier lieu.

[P. B.]

Avec l'ouvrage de Herbert Braun (1) nous abordons un tout autre niveau, celui de la recherche proprement scientifique, érudite et technique. *Comparant les évangiles synoptiques avec les écrits de Qumrân*, l'auteur observe d'un côté comme de l'autre un « radicalisme » qui leur est commun mais où se rencontrent également de profondes divergences. Il mène son enquête sur trois terrains connexes : 1) *l'observance de la Loi* : son étude, son accomplissement, limite ou hiérarchie chez les observants (ésotérisme sectaire) ou dans les observances (obéissance intégrale ou choix), obligation et rétribution; 2) *les sujets particuliers de parénèse* : culte et ritualisme, possession ou détachement des biens matériels, organisation et jurisprudence, rapports sociaux (amour et humilité; qui est le prochain), ambiance héroïque du « martyre », morale sexuelle; 3) *les relations de l'homme à Dieu :* état pécheur de l'homme, conversion et salut, justice et miséricorde. Dans un premier fascicule il examine sur ces divers points la *Règle de la Communauté* (1QS, qu'il appelle encore « Manuel de Discipline »), le *Péshèr d'Habacuc*, les textes de *Josèphe* et *Philon* sur les Esséniens, enfin le *Document de Damas*. Auparavant, dans un premier chapitre, il a demandé aux *Pirqê Abot* de donner les réponses du Judaïsme officiel. La *Règle de la Guerre* et les *Hodaioth* étaient à peine connues en 1951, date où fut fait le travail, aussi ne sont-elles pas utilisées; on peut le regretter, sans oser en faire un grief à l'auteur. Il semble que leur apport aurait modifié une fois ou l'autre ses conclusions : par exemple sur l'état pécheur de l'homme et e recours à la miséricorde divine (fasc. I, pp. 46 ss.; fasc. II, pp. 120 ss.). Les écrits de la Secte ici utilisés sont rangés dans l'ordre que nous avons dit, d'après l'évolution chronologique que suggère leur contenu, précisément sous l'angle du « radi-

(1) Herbert Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus.* Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte (*Beiträge z. hist. Theol.*, hsg. v. G. Ebeling, 24). Erster Band : *Das Spätjudentum.* Zweiter Band : *Die Synoptiker.* 2 vol. in-8° de 163 et 154 pp. Tübingen, J.C.M. Mohr (Paul Siebeck), 1957. — Prix. : DM 36.

calisme ». Le dualisme exacerbé, l'eschatologie pressante, et la sainte haine des ennemis qui en résulte : autant de traits qui s'affaiblissent dans 1QpHab pour s'estomper tout à fait dans CDC. Le témoignage de ces écrits est de ce fait moins pur que celui de 1QS. Et il faut en dire davantage encore de Philon et Josèphe, dont la présentation hellénisée trahit sur des points importants la vraie figure des Esséniens. La *Règle de la Communauté* est donc pour Braun le meilleur représentant du radicalisme de Qumrân (abstraction faite de 1QM et 1QH!), comme cela éclate dans la comparaison avec les *Pirqê Abot* où règne une « Ethik der Mediokritäten » (p. 10) et où Dieu et l'homme sont « domestiziert » (p. 14). Observance intégrale de la Loi, de toute la Loi, fondée sur une étude persistante qui en découvre les « mystères »; rigueur du ritualisme, sur les points du moins où il n'est pas refoulé par un moralisme plus intense; renoncement de principe aux biens terrestres et au mariage; commandement de haïr ceux qui ne sont pas de la Secte; sentiment accru de l'état pécheur et du besoin de conversion : tels sont, parmi d'autres, quelques traits caractéristiques qui distinguent les intégristes de Qumrân du commun du Judaïsme.

Dans un deuxième fascicule H. Braun se tourne vers les *Synoptiques*. Il nous avertit dès l'abord qu'à la suite de Bultmann et de Dibelius il retirera bien des choses au Jésus historique pour les attribuer à la communauté, palestinienne ou hellénistique. Le principe d'une intervention active de l'Église primitive dans la transmission du message n'est certes pas à rejeter; c'est l'étendue de son application qui prête à discussion. Ne faire du Jésus terrestre qu'un docteur, prophète, exorciste, et attribuer ses titres messianiques ou divins à la vénération de la Communauté, ainsi que le fait Braun à la suite de Bultmann, c'est tout à fait excessif, même du seul point de vue historique. Mais cet excès critique n'empêche pas les résultats objectifs de son enquête d'être intéressants et utilisables. Il trouve chez Jésus un radicalisme dont la réaction contre le Judaïsme officiel le rapproche beaucoup de la Secte de Qumrân, au point qu'une relation directe lui semble indiscutable. Jésus va même plus loin sur plusieurs points : la pauvreté volontaire qu'il préconise met dans un état d'insécurité que ne connaît pas le novice de Qumrân, soutenu par sa communauté; son refus de tout serment est plus catégorique, etc. Mais Jésus est tout autre chose qu'un intégriste renforcé; la vraie différence est ailleurs : dans un sens exceptionnel de la souveraineté absolue de Dieu qui donne un caractère relatif à toute régulation humaine, fût-ce celle de la Loi. D'où cette absence de système (*Ungrundsätzlichkeit*) qui se soucie peu d'établir une jurisprudence; d'où cette liberté à l'égard du culte, des rites et des observances, qu'il s'agisse des règles de pureté ou de la pratique du sabbat; d'où surtout cette ouverture de l'amour, qui s'oppose tellement à l'ésotérisme de Qumrân, et voit le prochain dans tout homme, même étranger, même ennemi, parce qu'il est un mandataire de Dieu. L'homme est foncièrement pécheur et son seul recours est dans le Dieu souverainement bienfaisant (*das radikale Angewiesensein des sündigen Menschen auf den souverän schenkenden Gott*, p. 134) : voilà ce qui fonde le radicalisme de Jésus et lui donne son caractère spécifique.

Ces vues paraissent justes et pénétrantes. On appréciera surtout les analyses de détail qui visent à les établir. Au-dessous d'un texte courant riche et concis se développe un appareil de Notes très considérable; certaines couvrent des pages entières (par ex. II, pp. 46-52). On y trouve des analyses très précises du vocabulaire, tant des écrits de Qumrân que des Synoptiques; ces recherches de terminologie donnent une base littéraire objective et contrôlable aux conclusions pro-

posées. Ce sont elles en définitive qui font la valeur du travail. Même si l'on ne souscrit pas à toutes les vues de l'auteur, on retirera un enrichissement précieux de la masse de comparaisons et de rapprochements qu'il a accumulés dans ces notes très substantielles. Cet ouvrage est une contribution d'excellente qualité au problème des relations de Jésus avec le judaïsme contemporain. On souhaite toutefois qu'une deuxième édition le mette à jour en utilisant 1QM, 1QH et les autres documents récemment publiés de Qumrân.

[P. B.]

Les écrits de Qumrân. — Ch. Burchard a entrepris d'établir une *bibliographie* des études relatives aux *Manuscrits de la mer Morte* (1). Son catalogue qui, avec le supplément, s'arrête à la fin de 1956 compte 1556 publications et 352 recensions par 616 auteurs en 22 langues différentes. C'est simplement effrayant. Un ingénieux choix de caractères distingue les études fondamentales (éditions, traductions, commentaires...), les travaux de première main (longs et courts) et ceux de seconde main (longs et courts). Ce répertoire est évidemment indispensable à tous ceux qui veulent travailler sérieusement sur ces textes. On pourra regretter qu'il ne donne qu'une liste alphabétique des auteurs et que, pour retrouver les études faites sur un sujet, il faille feuilleter tout le livre et deviner le contenu des travaux d'après le titre qu'ils portent. Un index méthodique, doublant ce catalogue alphabétique, était-il irréalisable? Pour les publications de textes et leurs traductions, cela est fait dans les tableaux de la fin du volume, qui sont très précieux. N'aurait-on pas pu étendre le procédé à d'autres aspects : découvertes, fouilles et explorations, questions d'histoire, de doctrine, etc...? Quoi qu'il en soit, tous les travailleurs sont reconnaissants à Ch. Burchard du labeur ingrat qu'il a assumé et dont il s'est acquitté avec tant de soin, et ils souhaitent que cette bibliographie soit tenue à jour, comme on nous le promet.

[R. de V.]

E. L. Sukenik avait projeté d'éditer avec un commentaire complet le rouleau des *Hymnes* de Qumrân (*Hodaioth :* 1QH) acquis par lui au nom de l'Université Hébraïque. Il n'a pu le faire que pour quelques Hymnes, dans ses « Megilloth Genuzoth », et un Comité d'édition a décidé après sa mort de publier sans plus attendre tout l'ensemble du rouleau, en fac-similés et transcription, sans commentaire (cf. *RB.*, 1955, pp. 597 ss.). Mais en même temps ce Comité confiait à M. Jacob Licht le soin d'élaborer l'édition complète qu'avait rêvée le regretté disparu. Cette édition vient de paraître (2) et mérite de retenir l'attention par sa haute tenue scientifique. L'auteur était bien choisi : il a eu la bonne fortune d'assister E. L. Sukenik dans son premier travail de transcription et il a bénéficié par la suite des conseils autorisés de N. Avigad, Y. Yadin, d'autres encore. Son travail fait sur l'original et dans une telle ambiance représente en quelque sorte une deuxième édition, revue et complétée, du précieux rouleau. Les fac-similés et la transcription de l'édition princeps étant fort bons, des changements sensa-

(1) Ch. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Beihefte für die Alttestamentliche Wissenschaft, 76). In-8° de xv-118 pp. Berlin, Töpelmann, 1957. — Prix : DM 28.

(2) Jacob Licht, *The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea.* Text, Introduction, Commentary and Glossary (en hébreu). In-8° de xv-262 pp. Jerusalem, The Bialik Institute, 1957.

tionnels n'étaient pas à attendre. Mais on enregistrera bien des précisions et compléments utiles. En des endroits difficiles à déchiffrer, et laissés en blanc dans la première transcription, des lectures sont maintenant proposées, conjecturales sans doute mais plus autorisées que toutes celles qui pourraient être faites sur la seule base des photographies. Ou bien ce sont des lacunes qui disparaissent ou changent d'ampleur, telle celle qui s'observe en haut à droite de la col. I, dans les lignes 5 à 12 (pl. 35 de *Oṣar ha-megilloth ha-genuzoth*), et qui, au jugement de Licht, n'existe pas, car les deux lèvres de la brisure doivent être rapprochées.

Cette *transcription* soigneusement revue occupe tout le centre du volume (pp. 53-241). Elle répartit le texte en 32 hymnes, que suivent les fragments 1-5 et 10, les seuls jugés dignes d'un commentaire. Au lieu d'être disposé en pleines lignes, comme dans l'original et la première transcription, le texte a été distribué dans celle-ci en petits membres de phrase selon le sens, *per cola et commata* comme disaient les Anciens. Cette division, qui suppose une interprétation, facilite beaucoup la lecture. En outre, toutes les lacunes sont comblées par des restaurations que suggèrent le plus souvent les passages parallèles du même rouleau, ou d'autres écrits de Qumrân, ou de la Bible. Les justifications de ces compléments sont fournies dans un premier registre de Notes, où l'on trouve également toutes les remarques paléographiques utiles concernant les lettres mutilées ou isolées, les lectures incertaines, les corrections faites par le scribe lui-même. C'est encore dans ce premier registre que J. Licht a préféré transcrire, en petits caractères, les lignes trop lacuneuses et de restauration désespérée. — Un deuxième registre de Notes constitue un Commentaire par mode de gloses sur les mots ou expressions, où l'on trouvera, en plus d'explications concises, des rapprochements nombreux et éclairants avec la Bible, les Apocryphes et les écrits de Qumrân. — La marge du texte contient les références aux passages bibliques qui y sont cités d'une façon plus ou moins littérale. Enfin, au début de chaque Hymne, un Titre résume son contenu et une brève Introduction rassemble les données essentielles de son apport, avec les problèmes qu'il pose.

Avant cette partie principale, une *Introduction* générale traite de toutes les questions qui intéressent l'ensemble du rouleau (pp. 3-52) : sa découverte, son état actuel, la reconstitution de son état original; orthographe et particularités de langue, aramaïsmes et biblicismes; style et structure poétique, parallélismes, formules; mode de groupement des Hymnes, peut-être par rapprochement d'expressions semblables (nous dirions : des « mots-crochets »); genre littéraire, thèmes traités, rapports avec la tradition biblique et les autres écrits de la Secte; auteur unique et sa personnalité; enfin doctrine et théologie. Ce dernier sujet, réparti sous les trois chefs de « Créateur et création », « l'homme et sa destinée », la « Communauté », a déjà été traité par l'auteur, en langue anglaise, dans l'*Israel Exploration Journal*, VI, 1956, pp. 1-13; 89-101. En ce qui concerne l'Auteur des Hymnes, il mentionne l'hypothèse largement reçue qui l'identifie avec le « Maître de Justice », mais c'est pour lui résister à l'aide d'arguments qui à vrai dire ne sont guère convaincants.

Nous avons dit que seuls six fragments ont été munis d'un commentaire. Treize autres ont été cependant retenus, et groupés dans l'*Appendice I*, parce que contenant des termes qui ont été incorporés dans le Lexique final : ce sont les fragments 6, 7, 9, 11, 13, 15, 16, 18, 45, 47, 50, 55, 58. On aurait souhaité que cette nouvelle édition, ne fût-ce que pour être complète, reprît *tous* les fragments. Les *Appendices II et III* reproduisent deux textes autres que 1QH mais parti-

culièrement utilisés au cours du commentaire : un fragment du « Livre des Mystères » (1Q**27** 1 1) et des fragments du Péshèr des Psaumes édités par Allegro (*PEQ.*, 1954, pp. 69-75). — L'ouvrage s'achève par un *Lexique* qui rassemble les mots ou expressions les plus importants, soit par leur fréquence, soit au contraire par leur rareté; *tous* les endroits de 1QH où ils se rencontrent sont signalés, ainsi que quelques endroits choisis de 1QS, 1QM, 1QpHab, CDC ou d'autres écrits de Qumrân. Le groupement judicieux de ces termes selon les tournures variées où ils entrent, ainsi que leur brève explication et les renvois au commentaire, font de ce Lexique une précieuse table des matières.

Seul l'usage assidu de cet ouvrage permettra d'apprécier la valeur durable de ses restaurations, de ses interprétations, de ses conclusions. Dès maintenant il est aisé de voir qu'il se présente avec les meilleures garanties d'un travail très soigné, très poussé, et d'une grande richesse, dont la consultation s'impose à quiconque étudie les Hymnes de Qumrân. Sa publication en une langue européenne faciliterait certainement la large diffusion qu'il mérite.

[P. B.]

Au même moment que l'ouvrage de J. Licht, est parue dans un Cahier de la revue « Semitica » une *Traduction française* des Hymnes de Qumrân, avec Introduction et Notes, par M. Dupont-Sommer (1). Le distingué savant avait déjà publié la traduction de divers passages, dès leur parution; aujourd'hui c'est une traduction « intégrale » qu'il nous offre, fondée sur l'édition posthume de E. L. Sukenik. L'Introduction rappelle les données indispensables sur la condition actuelle du rouleau et la reconstitution de son état premier; elle apprécie le genre littéraire des Hymnes et refuse de prêter au recueil un but premièrement catéchistique et didactique : ce sont avant tout des « poèmes lyriques et mystiques » jaillis d'une forte et puissante personnalité religieuse. Cette personnalité est selon toute vraisemblance le « Maître de Justice » lui-même, ce qui invite à dater le recueil entre 100 et 63 av. J.-C. environ. Les données des Hymnes sont alors utilisées pour tracer un portrait du Maître sous le triple aspect de « Prophète », « Homme de douleurs » et « Chef de l'Église essénienne » (p. 13). Ces titres, et le portrait qu'ils recouvrent, suggèrent déjà, discrètement mais sûrement, un rapprochement avec Jésus-Christ qui sera repris et poussé dans les notes de la traduction.

Cette Traduction, qui représente l'essentiel du travail, suit exactement l'ordre du texte adopté par Sukenik et y distingue 32 Hymnes selon une division qui correspond à très peu de chose près à celle de Licht : la seule différence est que D.-S. voit une seule Hymne (v, 20-vi, 36) là où Licht en distingue deux (v, 20-39; vi, 2-36), et plus loin en voit deux (xvii, 1-8; 9-15) là où Licht n'en reconnaît qu'une. Cet accord atteint de façon indépendante a quelque chose de rassurant. On ne peut en dire autant des restitutions dans les lacunes : ici les divergences sont considérables, ce qui n'est pas pour surprendre mais doit rendre très circonspect. Bien que les lacunes soient toujours scrupuleusement indiquées par des crochets, même quand il ne s'agit que d'une ou deux lettres, le lecteur pourrait être tenté de les oublier et d'adopter en bloc le texte qu'on lui offre. Ce serait une négligence dangereuse, car, dans un texte aussi détérioré que l'est souvent celui-ci,

(1) A. Dupont-Sommer, *Le Livre des Hymnes découvert près de la mer Morte (IQH)*. Traduction intégrale avec introduction et notes (Cahier VII de « Semitica »). In-8° de 120 pp. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1957. — Prix : 900 fr.

les divergences de restauration peuvent entraîner de grandes modifications du sens. En tout cas M. Dupont-Sommer ne saurait être responsable de l'excès de confiance qu'on pourrait avoir dans le texte qu'il obtient : non seulement, avons-nous dit, il marque soigneusement les parties qu'il restitue, non seulement il les explique en hébreu dans les notes et renvoie aux parallèles qui lui suggèrent ses restitutions, mais encore il avertit loyalement que « si plusieurs peuvent être considérées comme certaines, la plupart restent simplement probables; plusieurs n'ont même pour but que de rétablir le mouvement de la phrase ou du vers, et non les mots eux-mêmes du texte disparu » (p. 25). Ainsi dûment prévenu, le lecteur ne pourra que lui être reconnaissant des conjectures nombreuses et souvent heureuses ainsi proposées, quitte à veiller jalousement sur sa liberté critique de les adopter ou de les rejeter. — La traduction elle-même, distribuée en stiques « pour rendre plus sensibles le rythme et le caractère poétique des *Hymnes* » (p. 25), a toute la précision qu'on pouvait attendre d'un aussi bon connaisseur des langues hébraïque et araméenne. « Aussi littérale que possible », elle se lit cependant de façon coulante et agréable. Elle comporte nécessairement bien des options auxquelles on pourra résister; ainsi je pense qu'en XIII, 17 « est justifié » est trop fort pour *yṣdq*, qui signifie « est juste », ou mieux encore « sera juste », étant donné le contexte nettement eschatologique. Il semble aussi que bien des majuscules sont arbitraires et donnent à certains termes tels que Mystère, Grâce, voire Esprit, une importance et une résonance pré-chrétienne qui n'était sans doute pas dans l'intention de l'auteur des Hymnes.

Les notes sont sobres et contiennent surtout les restaurations du texte hébraïque qui sont supposées dans la traduction; elles sont justifiées, quand il y a lieu, par des observations paléographiques ou des parallèles. Les passages bibliques cités ou évoqués dans le texte des Hymnes sont également indiqués dans les Notes. Des rapprochements avec le N. T. sont suggérés çà et là. Enfin quelques sections sont l'objet d'un petit commentaire, tel cette Hymne VIII 4-40 où M. Dupont-Sommer a raison de mettre en valeur les allégories du rejeton, de la plantation, du paradis terrestre, mais où il exagère sans doute le rôle rédempteur du Maître de Justice; l'exégèse de « son Mystère » et de « son fruit » à la ligne 11 semble particulièrement discutable.

Ce travail très sérieux représente certainement une des pièces importantes du dossier qui se constitue à propos des Hymnes de Qumrân.

[P. B.]

Chaque peuple désire évidemment avoir un accès direct à ces Hymnes de Qumrân dont on parle tant, et les lecteurs *hollandais* seront reconnaissants au Dr A. Van Selms, qui vient de les publier dans leur langue (1). Cet ouvrage est destiné au grand public. On le sent déjà par l'Introduction, qui rappelle sur un ton enjoué la vieille histoire de l'exode d'une partie des rouleaux en Amérique et de leur rachat pour le compte de l'Université Hébraïque, histoire qui n'était pas précisément nécessaire pour présenter les *Hodaioth;* si l'on en parle ici, c'est apparemment pour poursuivre l'œuvre d'information entreprise dans la même collection par le regretté Professeur A. H. Edelkoort. Pour la même raison, les résultats actuels des fouilles de Khirbet Qumrân sont brièvement résumés. Enfin

(1) A. Van Selms, *De rol der lofprijzingen.* Een der Dode Zee-Rollen vertaald en toegelicht (Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel). In-12 de 191 pp. Baarn, Bosch & Keuning N.V., sans date; l'Avant-Propos est signé de Pretoria, le 31 janvier 1957. — Prix : 5,40 fl.

est présenté le rouleau des Hymnes, tant dans sa condition de trouvaille que dans la reconstitution de l'édition Sukenik. — Le Texte lui-même est distribué en 33 Hymnes, dont 23 sont identiques à celles de Licht et de Dupont-Sommer. Il est imprimé de façon continue, des traits obliques indiquant la séparation des lignes de l'original, dont les numéros sont notés dans la marge. La traduction est aussi littérale que possible et les lacunes ne sont comblées que quand cela peut être fait de façon certaine; on comprend cette prudence dans un ouvrage non technique, mais la lecture n'en est pas facilitée. De plus, la disposition typographique adoptée n'a pas toujours permis d'indiquer la longueur des lacunes. Ceci admis, la traduction elle-même semble bien réussie, fidèle et expressive. Un bref commentaire suit chaque Hymne, donnant d'abord une idée d'ensemble, puis reprenant ligne par ligne pour donner les éclaircissements essentiels; on y trouve en particulier les rapprochements avec l'A. T. — Une dernière Partie dégage les impressions recueillies « après la lecture » : sur l'Auteur, qui est identifié avec le Maître de Justice; sur son genre littéraire, médiocrement poétique; sur sa pensée théologique et l'usage qu'il fait de l'A. T. Dans ses dernières pages, le Dr Van Selms traite de la lumière que le christianisme primitif peut recevoir des nouveaux documents de Qumrân, mais condamne les assimilations hâtivement tentées par certains et invite avec bon sens à ne pas transformer des analogies instructives en des identités qui faussent la réalité. — Une Bibliographie sommaire et un Index des passages scripturaires cités terminent ce petit volume qui représente, en son genre, une contribution de bonne qualité à un problème difficile.

[P. B.]

Déjà connu dans les études qumrâniennes par son ouvrage « Les Fils de la Lumière » (cf. *RB.*, 1956, pp. 473-475), G. Molin a également travaillé les Hymnes de Qumrân et songe à en publier une traduction scientifique. En attendant, il vient de s'essayer à une *traduction poétique* qui, tout en suivant le texte d'assez près, ne s'attache pas à sa lettre mais cherche plutôt à en rendre l'allure rythmée (1). Aucune indication des colonnes et des lignes n'accompagne le texte. En fait, seuls ont été retenus les morceaux suffisamment bien conservés de 1QH; et à ces seize morceaux (dont le dernier est 1QH xv, 12-25) ont été ajoutés quatre autres tirés de 1QM (x, 8-xii, 16), de 1QS (x, 9-xi, 15 et xi, 15-22) et de 1Q**28**b, col. iii-v. Point de commentaire, point de notes. Seulement quelques éclaircissements dans les quatre dernières pages, pour résumer le sujet de chaque morceau et discuter l'interprétation de certains plus difficiles, telle l'hymne 1QH ii, 31-iii, 18 que Molin est porté à comprendre comme L. Silbermann. Une Introduction brève mais intéressante expose ses vues sur la métrique des Hymnes, où il croit reconnaître surtout les rythmes 3 + 3 ou 2 + 2, sur le genre littéraire qui semble dériver de l' « Einzelklagelied », sur le caractère particulier de ces « hymnisch gehaltene Meditationen » qui invite peut-être à y reconnaître le Livre de *Hgy* ailleurs mentionné dans les écrits de Qumrân. L'identification de l'auteur des Hymnes avec le Maître de Justice est reconnue tentante mais non encore certaine. Après quelques réflexions sur sa langue peu riche mais très biblique, sur son esprit plus religieux que poétique, une esquisse de l'organisation et de la théologie

(1) Georg Molin, *Lob Gottes aus der Wüste.* Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer übersetzt und eingeleitet. In-8° de 67 pp. Freiburg/München, Karl Alber, 1957. — Prix : DM 6,20.

de Qumrân entraîne une rapide comparaison avec le N. T. Comme la plupart des savants, Molin ne croit ni à une souffrance expiatrice ni à une résurrection du Maître de Justice. Mais l'essentiel de son travail n'est pas là. Il est dans cette traduction littéraire et sensible qui procurera aux lecteurs, fussent-ils même de savants techniciens, le bienfait d'un contact artistique avec une pensée profondément émouvante.

[P. B.]

Proche-Orient ancien. — S. Moscati avait publié en 1949 un livre sur *l'histoire et la civilisation des peuples sémitiques* (1). L'ouvrage a été bien accueilli et est déjà traduit en allemand et en français. Une édition anglaise vient de paraître, sous un titre un peu modifié (2). Le plan reste le même : après avoir décrit la scène géographique et présenté les acteurs, M. développe, en manière de prologue, sa thèse de l'habitat premier des Sémites dans le désert arabique, ou plutôt sur son pourtour (3). Puis il expose l'histoire, la religion, les institutions, la littérature et l'art des différents groupes : Assyro-babyloniens, Cananéens, Hébreux, Araméens, Arabes d'avant l'Islam, Éthiopiens. Dans le traitement nécessairement rapide d'un aussi vaste sujet, les proportions risquaient d'être faussées. L'auteur a évité ce danger et donne un tableau bien équilibré et clair. Il n'a pas mis de notes à son texte, mais on peut se fier à son information et à son jugement, et les bibliographies qui accompagnent chaque chapitre permettent au lecteur de poursuivre son étude. Le livre n'est d'ailleurs pas une simple traduction de l'original italien : non seulement les bibliographies ont été mises à jour mais le texte a souvent été revu et complété. C'est vraiment un nouveau livre, et c'est une excellente introduction à la connaissance de l'Orient sémitique.

[R. de V.]

Encore les Ḫabiru! M. G. Kline a réuni en une brochure trois articles qu'il avait publiés en 1956 et 1957 dans le « Westminster Theological Journal » sous le titre : *Les Ḫa-BI-ru, parents ou ennemis d'Israël?* (4). Il distingue, comme tout le monde, deux problèmes : l'identité des Ḫabiru et leur relation avec les Hébreux, mais il donne à ces problèmes une solution nouvelle. D'après lui, *ḫabiru* est une désignation à la fois ethnique et professionnelle : ces gens ont une même origine raciale et ils sont très généralement des soldats. Comme leur extension dans le temps et dans l'espace correspond à celle des Hurrites, on doit supposer qu'ils ont fait partie de la grande migration venue du Nord, qui a amené les Hurrites dans le Croissant Fertile. Le second problème se pose alors d'une manière toute différente : les Ḫabiru ne sont pas des Sémites et n'ont pas de rapport de parenté avec les Hébreux que la Bible fait descendre de 'Eber, descendant de Sem (5). L'équivalence des deux noms *ḫabiru* et *'ibri* serait possible à la rigueur mais cet

(1) Cf. *RB.*, LVIII, 1951, p. 629.

(2) S. Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*. In-8° de 254 pp. Londres, Elek Books, 1957. — Prix : 25 shil.

(3) Cf. les récents travaux de Moscati analysés dans *RB.*, LXV, 1958, pp. 125-129.

(4) M. G. Kline, *The Ḫa-BI-ru, Kin or Foe of Israel?* In-8° gardant la pagination des articles 1-24; 170-184; 46-70. Philadelphie, Penn., Maurice Jacob, 1958.

(5) En restant dans l'hypothèse de Kline, on pourrait lui rappeler que, d'après *Gen.*, x, 22-24; xi, 10-14, 'Eber descend de Sem par Arpakshad, dont le nom n'est pas sémite mais pourrait être d'origine hurrite (cf. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2e éd., pp. 181 s.) ou iranienne (cf. W. Brandenstein dans *Festschrift A. Debrunner*, 1954, pp. 59 ss.).

argument incertain ne peut pas servir pour confirmer une thèse qui est elle-même fragile. Il n'y a pas davantage de liaison historique entre les Hébreux = Israélites et les Ḫabiru des Lettres d'Amarna. Bien plutôt devrait-on reconnaître que les Israélites se sont installés en Canaan avant l'époque d'Amarna et qu'ils ont eu à lutter ensuite contre les bandes des Ḫabiru. Un épisode de cette lutte serait conservé dans le Livre des Juges : Kushân-Rishéatayim qui vient d'Aram Naharayim, *Jg.*, III, 8-10, serait un chef *ḫabiru*. Les Ḫabiru n'étaient pas les parents d'Israël, ils étaient ses ennemis. Ces hypothèses nouvelles ne tiennent pas également compte de tous les textes et se heurtent à bien des difficultés sur lesquelles je ne puis pas m'étendre (1). Je m'arrêterai seulement à l'aspect biblique du problème. Il me paraît impossible, pour des raisons historiques et archéologiques, de mettre l'installation massive des Israélites en Canaan avant l'époque d'Amarna, et même avant la fin de cette époque. L'épisode de Kushân-Rishéatayim est obscur mais l'explication que Kline en propose est difficilement acceptable. Il est bien vrai que la correction, souvent admise, d'Aram Naharayim en Édom est une simple conjecture mais la mention d'Aram Naharayim n'entraîne pas qu'il s'agisse des Ḫabiru, bien au contraire puisque l'Aram Naharayim dont Kushân est « roi » a une consistance politique et géographique que n'ont jamais eue les bandes des Ḫabiru. Il est regrettable que Kline n'ait pas utilisé deux études qui suivaient la même ligne que la sienne. Hänsler, dans *Biblica*, XI, 1930, pp. 391-418; XII, 1931, pp. 3-26, 271-296, 395-410, avait identifié l'oppresseur avec Tushratta du Mitanni (= Aram Naharayim); comme celle de Kline, cette solution se heurte à la date la plus vraisemblable pour l'installation des Israélites en Canaan et elle n'explique pas comment le Mitanni a pu occuper pendant huit ans, *Jg.*, III, 8, un territoire alors sous la mouvance égyptienne. Dans un travail plus récent, *JNES.*, XIII, 1954, pp. 231-242, A. Malamat a proposé une solution ingénieuse : l'histoire de Kushân Rishéatayim ne serait qu'un épisode d'une entreprise plus vaste. Les documents égyptiens parlent, à la fin du XIII^e^ siècle av. J.-C., d'un homme du Ḫuru (pays hurrite, en partie coextensif avec l'Aram Naharayim), nommé Iršu (qui est la transcription égyptienne d'un nom étranger, comme Rishéatayim est la transposition voulue d'un nom étranger) et certains égyptologues attribuent précisément à cet usurpateur un règne de huit années. L'épisode appartiendrait au tout début de l'époque des Juges; l'hypothèse est intéressante mais elle reste une hypothèse. En tout cas, cet Iršu = Rishéatayim serait le dernier représentant de la puissance mitannienne, il ne serait pas un *ḫabiru*.

[R. de V.]

Râs Shamrā. — Dans un nouveau volume d'*Ugaritica*, Cl. F. A. Schaeffer rassemble des études sur un certain nombre d'objets et de documents qu'il a trouvés à Râs Shamrā (2). C'est un ensemble très varié et très riche dont nous ne pouvons retenir ici que quelques éléments saillants. Le premier chapitre groupe des matériaux pour l'étude des relations entre Ugarit et le Ḫatti; à l'exposé de M. Schaeffer

(1) Je me permets de renvoyer à ce que j'ai dit dans *RB.*, LXIII, 1956, pp. 261-267.

(2) Cl. F. A. Schaeffer, *Ugaritica III. Sceaux et cylindres hittites, Épée gravée du cartouche de Mineptah, Tablettes chypro-minoennes et autres découvertes nouvelles de Ras Shamra* (Mission de Ras Shamra, VIII), avec des contributions de Chr. Desroches-Noblecourt, H. G. Güterbock, P. Krieger, E. Laroche, O. Masson, J. Vandier. In-4° de 302 pp., X planches et 239 fig. Paris, Geuthner, 1956.

(pp. 1-96) s'ajoutent deux contributions d'E. Laroche (pp. 97-160) et de G. H. Güterbock (pp. 161-163) sur les documents en hiéroglyphes hittites; c'est un recueil des sceaux des rois hittites en rapport avec Ugarit, et aussi des sceaux des rois satellites, de quelques gouverneurs et hauts fonctionnaires. Rédigés à la fois en écriture hiéroglyphique et cunéiforme, ces documents sont précieux pour le déchiffrement des hiéroglyphes hittites. Ces empreintes nous renseignent également sur la pratique des chancelleries de l'Empire Hittite et des petits États voisins, dont Ugarit. Les rois hittites avaient plusieurs sceaux à leur nom, dont ils confiaient des exemplaires à des gouverneurs ou des fonctionnaires auxquels ils déléguaient leurs pouvoirs. Les rois d'Ugarit avaient, en plus de leur sceau personnel, un sceau dynastique au nom des deux rois-ancêtres Niqmadu et Yaqarum son fils, probablement les fondateurs de la dynastie; ce sceau dynastique et sa réplique ont été employés pendant plusieurs siècles. La pièce de choix de la série hittite est la matrice du sceau de Mursil II retirée des cendres du palais; elle avait été perdue par un plénipotentiaire hittite en mission à Râs Shamrā. Le sceau présente un autre intérêt, que souligne la courte contribution de Güterbock : la légende hiéroglyphique, qui désigne certainement ici Mursil II, est identique à celle qui désigne aussi sûrement ailleurs son petit-fils Urḫi-Tešub. Ou bien ces hiéroglyphes transcrivent un second nom, porté par le grand-père et le petit-fils en plus de leur nom en cunéiformes, ou bien Urḫi-Tešub a pris, en montant sur le trône, le nom de son grand-père et est devenu Mursil (III). Cette solution est confirmée par un texte récemment trouvé à Boghazköi. Il faudrait alors revoir et redistribuer les sceaux et les documents attribués à Mursil II. Cela repose aussi la question des noms doubles et du nom de couronnement des rois hittites, qui a été disputée ces dernières années, et à laquelle E. Laroche touche ici, pp. 118 et 139. Quant aux rapports politiques entre Ugarit et le Ḫatti, M. Schaeffer estime qu'Ugarit a réussi à maintenir sa souveraineté et à se défendre contre les entreprises militaires des Hittites qui menaçaient sa frontière nord. D'après les textes déjà publiés par J. Nougayrol, on a plutôt l'impression que les liens d' « amitié » qui unissaient Ugarit au Ḫatti étaient une chaîne de vassalité assez pesante.

Le second chapitre est consacré aux relations entre Ugarit et l'Égypte. Il présente d'abord les fragments d'un vase commémorant le mariage du roi Niqmad d'Ugarit avec une princesse amarnienne (pp. 164-168, par M. Schaeffer, avec une étude détaillée de M^me^ Desroches-Noblecourt, pp. 179-220). Une longue épée de bronze d'un type étranger à l'Égypte (M. Schaeffer, pp. 169-178) porte le cartouche du Pharaon Meneptah et elle est l'objet égyptien le plus tardif qui soit sorti jusqu'ici du chantier de Râs Shamrā; cela semble indiquer que la première vague des Peuples de la Mer a évité Ugarit et a abordé plus au Sud. Enfin M^lle^ Krieger (pp. 271-276) publie un grand scarabée fragmentaire trouvé parmi les débris des ivoires du palais. Il appartient à une série bien connue : c'est un scarabée du mariage d'Aménophis III avec la reine Tij (1).

Le troisième chapitre apporte des matériaux nouveaux pour l'histoire des relations d'Ugarit avec Chypre. Après une introduction de M. Schaeffer (pp. 227-232), O. Masson publie quelques inscriptions sur des vases et quelques tablettes où il reconnaît un syllabaire nouveau, apparenté au chypro-minoen (pp. 233-250).

(1) Deux exemplaires en ont été trouvés en Palestine, à Gézer et à Aïn Shems.

Le dernier chapitre est un *corpus* des armes et outils en bronze de Râs Shamrā. Le groupe principal est celui des 74 armes et outils trouvés en 1929 et contenant les cinq herminettes et houes avec une dédicace au grand prêtre; on se souvient que les premiers déchiffreurs de l'alphabet d'Ugarit s'étaient exercés sur ces textes. Le volume est abondamment illustré et s'achève par un utile Index. On remerciera M. Schaeffer et ses collaborateurs de nous faire connaître de si bonne manière, et parfois si vite, des documents importants pour l'histoire et pour l'archéologie.

[R. de V.]

M. Charles Virolleaud publie les *textes en écriture alphabétique* qui ont été trouvés dans les *archives Est, Ouest et Centre du Palais d'Ugarit;* surtout pendant les campagnes de 1951 à 1953 (1). Ce sont 189 documents, complets ou fragmentaires, qu'il a classés selon leur contenu : fragments mythologiques (il y est deux fois question de Tannin = Léviathan), actes royaux, lettres privées, gens du roi et métiers divers, la vigne et l'olivier, étoffes et vêtements, chars et armes, commerces divers, varia (en particulier des étiquettes), abécédaires. Les principales tablettes sont reproduites en photographie, mais on peut se fier pour toutes aux excellentes copies de Virolleaud. Les transcriptions sont accompagnées d'une traduction, lorsque cela est possible, et de courtes notes explicatives. Utilisant les données de cette édition sobre et savante, M. Schaeffer, dans un exposé préliminaire, pp. I-XLIII, a commenté ces documents et mis en relief les informations variées qu'ils nous apportent. Lorsque nous aura été donné le second volume des textes ugaritiques du palais, qui contiendra les tablettes trouvées dans le reste des archives du Centre et dans celles de l'Ouest et du Sud-Ouest, nous aurons un ensemble de documents profanes qui éclaireront d'une manière singulière la vie administrative, les coutumes juridiques et l'économie d'Ugarit. Au point de vue de la langue, ces documents accroissent notablement le vocabulaire connu de l'ugaritique, mais posent bien des problèmes : ces morceaux en prose sont souvent plus difficiles à comprendre que la poésie des grands textes. Les philologues auront à travailler sur ce matériel que M. Virolleaud a mis, si vite et si bien, à leur disposition. Je ne m'arrêterai qu'à quelques tablettes auxquelles j'ai pris un intérêt particulier.

Le fragment de tablette n° 7 énumère les titres de Niqmepa, fils de Niqmad, « Roi d'Ugarit, Seigneur de Justice, Intendant de la Maison, Roi Portier, Roi Bâtisseur »; je n'ose pas assurer que les deux lignes incomplètes qui suivent contenaient la suite de cette titulature et il est possible qu'elles commençaient l'énoncé d'un message ou d'un ordre. On peut rappeler que Niqmad, le père de ce Niqmepa, porte dans un colophon les titres de *'adôn Yrgb* et de *Ba'al Šrmn*, mais ce sont des noms de régions soumises à son contrôle (2). On rapprochera plutôt les titres donnés à David au début de *II Sam.*, XXIII (1) et surtout les noms de l'enfant annoncé, probablement l'Emmanuel, dans *Is.*, IX, 5. Il est vraisemblable que ce

(1) Ch. VIROLLEAUD, *Le Palais Royal d'Ugarit*, II. *Textes en cunéiformes alphabétiques des archives Est, Ouest et Centrales* (Mission de Râs Shamra, VII). In-4° de XLIII-241 pp. et XXVI pl. Paris, Klincksieck, 1957.

(2) Ch. VIROLLEAUD, *La légende phénicienne de Danel*, p. 33.

(3) Cf. l'étude récente d'H. CAZELLES, *La titulature du roi David*, dans *Mélanges ... Robert*, 1957, pp. 131-136.

dernier texte est une imitation littéraire du protocole du Pharaon (1) et on pourrait également reconnaître une influence égyptienne dans la titulature du roi d'Ugarit, comme le propose M. Schaeffer, p. xvi. Il est encore plus important de noter la valeur de ces titres : ils mettent l'accent sur la justice (qualité essentielle du roi, cf. Danel et Keret à Râs Shamrā et, dans la Bible, *Is.*, ix, 6; *Ps.*, lxxii, 1-2, etc.), sur le rôle du roi comme administrateur, gardien et embellisseur de son royaume. Si l'on accepte l'interprétation de Virolleaud qui traduit la suite « [celui qui réjouit?] le cœur du royaume » et lit une forme de *ṣmḫ* « germer, pousser » à la dernière ligne, le caractère du « roi-sauveur » serait encore plus accentué; en tout cas, le texte conservé jette une lumière intéressante sur l'idéologie royale d'Ugarit, qui nous est encore mal connue (2).

Les deux actes royaux nº 8 (donation d'un champ) et nº 9 (donation d'une maison) contiennent la clause *w unš en bh.* Virolleaud pense que *unš* désigne un être humain, comme, dit-il, dans le nº 5, 2.5 et le nº 6, 16.19. Il me paraît que *unš* signifie dans tous ces cas « charge » ou « obligation » ou « service ». La clause des nºs 8 et 9 est en effet parallèle à la clause des actes en akkadien *u pilku iánu ina...* (3). De plus, certains documents akkadiens contiennent le mot *unuš(šu)* que J. Nougayrol (4) traduit par « travail » mais qui pourrait, dans tous les cas, se traduire par « charge » grevant un immeuble. Le mot *unš* peut s'expliquer par la racine אנס qui, en hébreu, *Est.*, i, 8, en néo-hébreu, en araméen et en syriaque signifie « presser, contraindre ». Dans les nºs 8 et 9, la clause doit donc se traduire : « et il n'y a pas de charge sur (le champ ou la maison) ». Ce sens donné à *unš* se justifie aussi dans le nº 5, que M. Virolleaud semble avoir mal interprété : *...bunš km śpś/dbrt kmt/br ṣṭqślm/bunš 'd 'lm.* Il traduit : « ...sur le peuple (?), comme le soleil qui brille, ainsi (que) brille Ṣṭqslm sur le peuple (?) à jamais ». Mais le sens est immédiatement donné si l'on compare des actes d'exemption ou d'affranchissement rédigés en akkadien et publiés par J. Nougayrol (5); ils contiennent la formule : « comme le soleil est 'pur' ainsi X est 'pur' *(zakî)* », c'est-à-dire qu'il est libéré d'obligations envers un tiers ou envers le Palais. La formule ugaritique est un équivalent exact : *br* ne signifie pas « briller » mais « être pur », comme l'hébreu ברר et le texte se traduit : « ...d'obligation *(bunš).* Comme le soleil qui est 'pur', ainsi Ṣṭqslm est 'pur' d'obligation à jamais ». Le nº 5 est donc un acte royal d'exemption. C'est à cette lumière qu'il faut interpréter aussi le nº 6, qui est plus difficile : un certain Ewrkl a « racheté » ou « libéré » *(pdy)* un groupe de personnes pour cent sicles d'argent remis aux mains des gens de Beyrouth, et le texte continue : *[un]š enn/l[hm] 'd tššbn /ksp ewrkl/w šb l unš hm.* Je propose de traduire : « Il n'y a pas de service pour eux jusqu'à ce qu'ils (les Beyroutins) aient remboursé l'argent d'Ewrkl et alors ils (ces personnes) reviendront à leur service ». Ce seraient des gages personnels garantissant un prêt d'argent : tant que le prêt n'est pas remboursé ils sont libérés de leurs obligations à l'égard des débiteurs.

On se rappelle l'importante découverte en 1948 d'un abécédaire ugaritique.

(1) Cf. A. Alt dans *Festschrift Bertholet*, 1950, pp. 29-49; S. Morenz, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumswissenschaft*, LXXIX, 1954, pp. 73-74.

(2) Cf. J. Gray, *Canaanite Kingship in Theory and Practice*, dans *VT.*, II, 1952, pp. 193-220.

(3) Cf. J. Nougayrol, *Le Palais Royal d'Ugarit, III*, p. 226 s., qui fait le rapprochement avec ces deux actes en ugaritique, que M. Virolleaud lui avait communiqués.

(4) *Ibid.*, p. 227.

(5) *Ibid.*, p. 231, où les actes qui contiennent cette formule sont cités s.v. *zakû.*

Il est reproduit ici, n° 184, et on y ajoute les fragments de plusieurs autres documents analogues, n^os 185-189. Ce sont des exercices d'élèves-scribes, sauf le dernier, où les signes étaient disposés en colonnes et mis en face des signes du syllabaire akkadien qui leur correspondaient phonétiquement. Le document est malheureusement incomplet et ne contient que 20 signes ugaritiques. Compte tenu de l'insuffisance du syllabaire akkadien pour rendre tous les sons du sémitique de l'Ouest, les équivalences sont celles que les déchiffreurs de l'ugaritique ont établies, après des tâtonnements que la connaissance de ce document leur eût épargnés. On notera la transcription incertaine des gutturales : *ḫa* rend à la fois *ḫ* et *ġ*, *ú* rend *h*, *ku* rend *ḥ*. De cette incertitude on rapprochera les transcriptions variées de Yehoyakîn, *ya-u-kînu* et *ya-ku-u-ki-nu*, et de Yehudah, *ya-u-du*, *ya-a-ḫu-du*, *ya-ku-du* dans le petit groupe de textes babyloniens publiés par Weidner (1).

[R. de V.]

Mari. — En même temps que se poursuit l'édition des textes de Mari, A. Parrot ouvre la publication définitive des fouilles par un volume sur *le temple d'Ishtar* (2). Ce secteur, dégagé entre 1934 et 1937 sur la pente nord-ouest du Tell, représente un ensemble qui pouvait être publié à part.

La première partie étudie les restes architecturaux. Le plus ancien niveau atteint, *f*, ne conservait qu'un angle de mur en briques crues. Le niveau *e* est plus consistant : soubassements d'un grand bâtiment qui est sûrement plus qu'une habitation privée, qui peut être un temple ou un palais. Aucun objet significatif n'y a été recueilli mais le caractère des niveaux suivants oblige à dater celui-ci tout au début du III^e millénaire av. J.-C. Dans le niveau *d*, l'architecture est fragmentaire, les bâtiments ayant été défigurés par l'implantation du rempart intérieur de la ville et la construction de trois grandes tombes. On reconnaît au moins qu'il y avait un sanctuaire, à côté duquel un groupe de chambres est interprété comme l'habitation des prêtres. Les tombeaux étant datés du « dynastique archaïque », dans le premier tiers du III^e millénaire, les bâtiments du niveau *d*, qui sont antérieurs, ont été élevés au début de ce millénaire. Il est vraisemblable que ce premier temple était, comme les suivants, dédié à Ishtar. Au niveau *c*, le sanctuaire est déplacé d'une dizaine de mètres et considérablement élargi. Il comprend une grande cour bordée par un portique de grosses colonnes en briques et une *cella*. Contre le mur extérieur de celle-ci étaient enfouis des récipients oblongs en poterie (exceptionnellement en bronze) que le fouilleur appelle des « barcasses » et qui étaient destinés à des libations. Dans le soubassement des murs ou sous les sols, on a retrouvé des dépôts de fondation d'un type spécial. Ils se rattachent au groupe des « clous de fondation » connus ailleurs, mais ils s'en distinguent par plusieurs caractéristiques : dans un anneau plat qu'une tige prolonge, un clou est fixé verticalement dans le sol; deux petites tablettes de lapis-lazuli et de calcaire, toujours anépigraphes, sont placées à côté, et parfois aussi une mince tablette d'argent. Au milieu de la *cella* se dressait un *podium* en briques crues. A la cour et à la *cella* était adjoint un complexe de petites cham-

(1) E. F. Weidner, *Jojachin, König von Juda in babylonischen Keilschrifttexten*, dans *Mélanges Dussaud*, II, 1939, pp. 923-928.

(2) A. Parrot, *Mission Archéologique de Mari, I. Le temple d'Ishtar* (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, LXV). In-4° de viii-248 pp., 110 fig. et LXXII pl. Paris, Geuthner, 1956. — Prix : 5 000 fr.

bres destinées aux prêtres. Le niveau *b* n'est guère qu'un réaménagement des mêmes installations. Le niveau *a* reprend le parti précédent mais les entrées sont modifiées et on ajoute une seconde *cella*, avec une cour en contrebas. Le nouvel élément ne communique pas avec le reste du temple et devait donc avoir une destination spéciale. Comme on y accédait de la rue et qu'on est proche du rempart, A. Parrot suppose que cette partie du sanctuaire était plus spécialement réservée aux voyageurs qui, à l'arrivée ou au départ, faisaient leurs dévotions à la déesse. A ce niveau, le titre du sanctuaire ne fait pas de doute : on y a retrouvé une statuette du roi Lamgi-Mari dédiée à Ishtar. Les habitations des prêtres se répartissaient en deux groupes, mais l'interprétation est difficile car elles ont beaucoup souffert. En effet, le sanctuaire a été violemment détruit. Cette destruction eut lieu au milieu du III^e^ millénaire; A. Parrot hésite à l'attribuer à Sargon d'Agadé ou bien à Lugalzaggizi d'Uruk. Le sanctuaire fut relevé à une date incertaine, mais il avait certainement repris son animation au début du II^e^ millénaire. De cette dernière phase il reste malheureusement peu de chose; cependant, dans un puits qui fut alors construit, on a retrouvé les fragments de statues qui datent de la première dynastie babylonienne et qui y furent précipitées lorsque les soldats d'Hammurabi pillèrent la ville.

La seconde partie de l'ouvrage rassemble les « monuments et documents » recueillis dans la fouille. Elle en donne le catalogue très soigneux, avec un bref commentaire : clous de fondation et « barcasses », statuaire (dont trois pièces inscrites : la statue du roi Lamgi-Mari, celle de l'intendant Ebiḫ-il et le buste du « meunier » (?) Idi-Nârum), vases de pierres, sculpture animalière, masses d'armes, décors de coquille et d'ivoire (1); objets en os et pierre, en or et autres métaux, glyptique (groupe assez nombreux, d'où émerge le n° 329, avec la reproduction étrange d'un masque aux longues tresses), figurines (moins nombreuses qu'en Basse Mésopotamie et assez différentes), céramique (recueillie surtout dans le quartier d'habitation limitrophe du sanctuaire).

A la fin du volume se trouvent les plans des différents niveaux et une série d'admirables planches. Par l'importance du matériel qu'il apporte, par la sobriété et

(1) Surtout les éléments du panneau de la guerre, déjà publié dans *Syria*, XVI, 1935, pp. 132 ss. On sait les discussions provoquées par la reconstitution qu'A. Parrot a proposée du porte-emblème : un homme portant une hampe surmontée par une figure de taureau; les trois pièces sont distinctes (fig. 81 et 87, cf. pl. LVI et LVII *c*). La figure de taureau, comme le reconnaît Parrot, a tout l'aspect d'un passe-guides, jusqu'à l'indication de la guide traversant le double anneau. La « hampe » a un décor en arêtes de poissons, comme la guide sous le taureau, comme la corde qui lie les prisonniers de la figure 78. Certains ont donc proposé de mettre cette « hampe » non pas verticalement sous le taureau mais horizontalement, dans le prolongement de la guide dessinée sous le taureau : le tout serait un passe-guides avec la guide et n'aurait pas de rapport avec la figure d'homme, lequel portait autre chose qui est perdu. M. Parrot, pp. 140-141, défend ici sa première interprétation et il ajoute deux arguments : le taureau marche à gauche et le seul char dont certains éléments ont été retrouvés va à droite; la figure de taureau n'était donc pas le passe-guides de ce char; il révèle d'autre part que le taureau et la « hampe » ont été retrouvés dans la position respective où il les donne et « adhérant au fond de bitume ». Si cette adhésion n'est pas un phénomène secondaire (déplacement accidentel et fusion du bitume en mauvaise position), la question est réglée mais la figure n'en est pas moins très étrange. Quant à la direction du taureau, l'argument est moins fort : il semble qu'on ait aussi le fragment d'un char allant à gauche : c'est le n° 1011, fig. 91 : deux bras tendus à gauche et tenant non pas un bâton dirigé obliquement, comme explique Parrot, mais l'extrémité d'une guide, cf. le geste identique d'un des cochers de l'étendard d'Ur. Ce tout petit problème ne me paraît donc pas définitivement résolu.

la valeur de son texte, par l'excellence de sa présentation, cet ouvrage inaugure magnifiquement la publication définitive des fouilles de Mari et l'on a plaisir à en féliciter A. Parrot.

[R. de V.]

Théologie de l'histoire. — La pensée du théologien américain Reinhold Niebuhr est encore, je crois, peu connue sur le vieux continent. Il est probable que son influence va s'y développer, tant à cause de sa valeur propre que parce qu'elle apporte des éléments de réponse à certains points du débat œcuménique inter-protestant. Aussi sommes-nous heureux de signaler à nos lecteurs la *Théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr* (1), une partie de la thèse de doctorat ès lettres de Mlle G. P. Vignaux, à la faculté de Strasbourg. Un lecteur comme nous ne peut apprécier d'une telle synthèse que sa clarté qui est entièrement satisfaisante; mais la fermeté de sa démarche, et son respect des nuances d'une pensée dont on peut suivre l'évolution, donnent une entière confiance dans la fidélité de l'interprète.

Il est difficile de résumer ce qui est déjà une synthèse. Disons d'abord que R. N. n'est pas un bibliste. S'il pense faire une « théologie biblique », c'est en choisissant certains thèmes majeurs : péché originel, péché d'Israël (dans les prophètes de l'exil), rédemption ramenée à l'expiation, et jugement eschatologique. Je me contenterai de faire remarquer que, si l'on admet que la foi d'un Jérémie est un sommet, celle d'un David est tout de même quelque chose et serait digne qu'on mette en évidence ses valeurs propres. R. N. n'est pas non plus un théologien complet; comme le remarque G. P. V., p. 193, des thèmes importants n'ont pas été approfondis : l'Incarnation et les rapports qu'elle établit entre l'humanité et la divinité, la Rédemption considérée en ce qu'elle nous fait fils de Dieu, l'Église objet « d'une critique plus passionnelle que doctrinale », sans parler d'autres questions encore plus éloignées du centre des réflexions de R. N. C'est qu'en réalité, il n'est pas non plus un historien : « orientée vers une conception de la vie sociale, sa pensée ne retient de la doctrine chrétienne que ce qui concourt à la comprendre » (p. 193).

Pourquoi donc a-t-il voulu faire une théologie de l'Histoire? C'est par réaction contre le libéralisme des premières années de ce siècle où la théorie, profane à son origine, du progrès avait été tant bien que mal assimilée à la révélation biblique. C'est l'expérience pastorale faite à Detroit de 1915 à 1928 qui a convaincu R. N. de la fausseté d'une telle manière de voir. Il put y constater d'abord la brutalité et l'injustice de la société industrielle, et ensuite ce paradoxe que des chrétiens vertueux dans leur vie privée et pleins de bonnes intentions se montraient incapables de comprendre l'état des choses et d'envisager des remèdes efficaces. R. N. fut ainsi conduit d'abord à critiquer toute philosophie de l'histoire, celle-ci ne pouvant être pure de tout intérêt et de toute ambition; et ensuite à critiquer la société et les idéologies par lesquelles elle se justifie, dans lesquelles se reflète fatalement l'égoïsme spontané d'une classe dirigeante. Une réflexion plus approfondie lui fit reconnaître derrière l'avidité des groupes le simple orgueil humain, qui cherche à se passer de Dieu et à dissimuler son péché, tandis que, dans la révélation biblique, il trouvait que même l'élection gratuite d'Israël ne l'avait

(1) Georgette Paul Vignaux, *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr*. In-8° de 210 pp. — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957 – Prix : 8,50 fr. s.

pas mis à l'abri de la faute et du châtiment. Dans un tel contexte, le rôle du Christ se ramène à révéler l'*agapè* divine qui pardonne, et à proposer aux hommes l'éthique impraticable de l'amour sacrificiel. On retrouve en tout ceci le protestantisme le plus extrême, celui d'un Luther remis en honneur par Karl Barth dans un autre contexte de pensée.

Mais voici où R. N. se différencie d'une telle tradition. Il n'a jamais admis le « défaitisme » luthérien, ni le cynisme de la morale publique qui en est la conséquence. Il retient de l'expérience moderne qu'il y a dans l'histoire des faits de « créativité » humaine, même s'ils ne sont pas automatiquement bons; et que l'homme peut faire quelque façon de bien, même si ce bien risque ensuite d'être détourné. Dans son anthropologie, R. N. s'écarte du protestantisme classique autant que du catholicisme. S'il ne veut pas entendre parler d'une surnature ajoutée extrinsèquement à la nature, il n'accepte pas non plus que la structure de l'homme soit totalement détruite et qu'il ne reste rien de sa liberté. Pour lui, la perfection originelle, c'est la nature dans son état de santé parfaite, qui comporte une relation personnelle avec Dieu, et le péché est comparable à la maladie et non à la mort. Il y a donc place, dans cette vue, pour une morale moyenne, utilisable dans la vie sociale, où le précepte divin de l'amour recevra quelque sorte de réalisation « sous les conditions du péché ». Le principe en est la justice, œuvre de l'amour qui doit l'animer et l'améliorer, mais consistant pratiquement en un certain équilibre des intérêts appuyé sur celui des forces. Quant aux dispositions de détail, elles dépendent de l'état social et doivent être établies par l'observation positive, et sans cesse remises en question. Ainsi l'homme peut faire quelque bien sous le régime du mal, « justus et peccator ». R. N. répudie absolument la technique abstraite de la morale naturelle des catholiques; il s'en tient à une méthode souple où l'observation positive se joint à une perception des valeurs ou contre-valeurs de style phénoménologique. Il y a là pourtant un terrain de conversation entre lui et les catholiques, dont les meilleurs ont bien soin, en fait, d'enrichir par des considérations du même genre la généralité de leurs principes.

[M. Du Buit.]

Le Gérant : J. Gabalda.

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 5285.
Dépôt légal : 1er trimestre 1959.

TABLES GÉNÉRALES
DU VOLUME LXV
1958

1. — ARTICLES ET CHRONIQUES

Audet J.-P. Esquisse historique du genre littéraire de la « bénédiction » juive et de l' « eucharistie » chrétienne. 371-399.

Boismard M.-E. De son ventre couleront des fleuves d'eau (*Jo.*, vii, 38). 523-546.

Chronique archéologique. 249-267, Pl. ii-v, 3 fig.; 400-423, Pl. vi-xiii, 1 fig.

Festugière A.-J. La religion des Romains d'après un ouvrage récent. 78-100.

Feuillet A. Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse. 5-32.

Grelot P. La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales. 33-69, 2 fig.

Jaubert A. « Le pays de Damas ». 214-248.

Milik J. T. Hénoch au pays des aromates (ch. xxvii-xxxii). Fragments araméens de la grotte 4 de Qumran. 70-77, Pl. i.

— cf. Yeivin S.

Rigaux B. L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente. 481-522.

Spicq C. Notes d'exégèse johannique : La charité est amour manifeste. 358-370.

Spijkerman A et J. Starcky. Un nouveau lot de monnaies palestiniennes. 568-584, Pl. xviii-xx.

Starcky J. cf. Spijkerman A.

Tournay R. Le Psaume et les bénédictions de Moïse (*Deutéronome*, xxxiii). 181-213.

— Recherches sur la chronologie des psaumes. 321-357.

Vincent L.-H. Site primitif de Jérusalem et son évolution initiale. 161-180.

— Puits de Jacob ou de la Samaritaine. 547-567, Pl. xiv-xvii.

Yeivin S. Note sur une pointe de flèche inscrite provenant de la Beqaa (Liban). Observations de J. T. Milik. 585-589, 1 fig.

2. — RECENSIONS ET BULLETINS

Le nom entre parenthèses qui suit le titre de l'ouvrage est celui du recenseur.

Aalders G. Ch. Ezechiël, ii (R. Tournay) 446.

Aland K. cf. Nestle E.

Albright W. F. From Stone Age to Christianity. 2d ed. (R. de Vaux). 609 s.

Algermissen K., L. Böer, C. Feckes et J. Tyciak, Lexicon der Marienkunde. 1. Lief. (M.-E. Boismard). 480.

Anderson B. W. Understanding the Old Testament (R. de Vaux). 605.

Arndt W. F. and F. W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (P. Benoit) 136-138.

Asensio F. El Dios de la Luz (R. Tournay) 617 s.

Asmussen H. Wahrheit und Liebe. Eine Einführung in die Johannesbriefe (M.-E. Boismard). 463 s.

Assyrian Dictionary. Vol. V : G. (R. Tournay) 155.

Augé R. Profetes menors (R. Tournay) 615.

Auzou G. La tradition biblique. Histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu (L.-H. Vincent) 438 s.

Balla E. Die Botschaft der Propheten (R. Tournay) 610.

Baron R. Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor (M.-E. Boismard) 318.

Barrett C. K. A Commentary on the Epistle to the Romans (M.-E. Boismard) 457 s.

Baumgartner W. cf. Koehler L.

Bayet J. Histoire politique et psychologique de la religion romaine (A.-J. Festugière) 78-100.

Beaucamp E. Sous la main de Dieu. La Sagesse et le destin des élus (R. Tournay) 449.

Bernard P. R. Le mystère de Jésus. 2 vol. (P. Benoit) 453.

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem, XI : Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum (R. Tournay) 447.

Biblical Research. Papers of the Chicago Society of Biblical Research. I, 1956 (P. Benoit) 117 s.

Bietenhard H. Die Mischna. III. Seder : Naschim. [6. Traktat : Soṭa (Die des Ehebruchs Verdächtige) (P. Benoit) 150 s.

Bijbels Woordenboek. 3 : Isaias-Nachor; 4 : Nacht-Samaria. 2e éd. (P. Benoit) 284 s.

Blumenkranz B. Gisleberti Crispini Disputatio Iudei et Christiani (M.-E. Boismard) 318.

Böer L. cf. Algermissen K.

Boismard M.-E. Du Baptême à Cana (*Jean*, 1, 19-2, 11) (P. Benoit) 144-146.

Bonnes J.-P. David et les psaumes (R. Tournay) 447 s.

Bornkamm G. Jesus von Nazareth (M.-E. Boismard) 300 s.

Bouëssé H. Le sacerdoce chrétien (M.-E. Boismard) 309 s.

Braun H. Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte. I. Das Spätjudentum. II. Die Synoptiker (P. Benoit) 625-627.

Bridge (The). A Yearbook of Judaeo-Christian Studies, II. 1956 (R. Tournay) 153 s.

Brillet G. Le Sauveur. I et II (P. Benoit) 142 s.

Bruno A. Das Buch der Zwölf (R. Tournay) 289 s.

Burchard C. Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer (R. de Vaux) 627.

Burgard C. La Bible dans la liturgie (L.-H. Vincent) 599 s.

Burghardt W. J. The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria (M.-E. Boismard) 317.

Carmignac J. Le Docteur de Justice et Jésus-Christ (P. Benoit) 624 s.

Carneiro de Almeida M. Evangelho segundo São Mateus (M.-E. Boismard) 282.

Cerfaux L. La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église (M.-E. Boismard) 139 s.

— Discours de Mission dans l'Evangile de saint Matthieu (M.-E. Boismard) 303.

Compostellanum. Vol. I nos 1 et 2 (P. Benoit) 118-9.

Cubaynes J. Novel Testament. Trad. occitana (M.-E. Boismard) 138 s.

Cullmann O. Die Christologie des NT (P. Benoit) 268-275.

— The Early Church. Historical and Theological Studies (P. Benoit) 146 s.

— Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? (P. Benoit) 147 s.

Dalman (G.) zum Gedächtnis, éd. A. Jepsen (R. de Vaux) 602.

Daniélou L. Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme (P. Benoit) 623 s.

[Delekat F.] Libertas Christiana. Festschrift... Fr. Delekat (M.-E. Boismard) 288 s.

Delpini F. Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V (M.-E. Boismard) 311.

Dhorme É., F. Michaéli et A. Guillaumont, La Bible. L'Ancien Testament. I. (R. de Vaux) 280 s.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fasc. 29 : Midrash-Mycènes (M. Du Buit) 283 s.

— Fasc. 30 : Mystères-Mythe (M. Du Buit) 439 s.

Dodd C. H. La Bible aujourd'hui (M.-E. Boismard) 599.

Dor P. Solution au problème de Jésus (P. Benoit) 301.

Dornseiff F. Antike und Alter Orient. (Kleine Schriften I) (B. Couroyer) 601 s.

Drijvers P. Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux (R. Tournay) 616 s.

Drubbel A. Wijsheid (R. Tournay) 450.

Dumbarton Oaks Papers, Numbers Nine and Ten (L.-H. Vincent) 159 s.

Dupont J. Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux douze par Jésus? (M.-E. Boismard) 308-310.

Dupont-Sommer A. Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte (1 QH) (P. Benoit) 629 s.

Ebeling E. et E. Weidner, Reallexicon der Assyriologie. Bd III, Lief. 1 : F — Fixsterne (R. Tournay) 477 s.
Eissfeldt O. Einleitung in das AT. 2. Aufl. (R. de Vaux) 119-121.
Ellis E. Paul's Use of the OT (M.-E. Boismard) 459.
Encyclopaedia Biblica. T. III : het ad iod complectens (R. Tournay) 606 s.

Falkenstein A. cf. Landsberger B.
Farmer W. R. Maccabees, Zealots and Josephus (L.-H. Vincent) 152 s.
Feckes C. cf. Algermissen K.
Feuillet A. cf. Robert A.
Fleisch H. L'arabe classique. Esquisse d'une structure linguistique (B. Couroyer) 479 s.
Floëri F. et P. Nautin, Homélies pascales. III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387 (M.-E. Boismard) 317.
Foerster W. Das römische Weltreich zur Zeit des NT (M.-E. Boismard) 139.
Friedrich G. cf. Kittel G.

Gaillard J. Les sollennités pascales. (M.-E. Boismard) 279.
Geiger B. cf. Kraeling C. H.
Generos (Los) literarios de la Sagrada Escritura. (M.-E. Boismard) 444 s.
Gennaro G. Lo Spirito di Cristo (M.-E. Boismard) 298.
George A. Connaître Jésus-Christ (M.-E. Boismard) 298.
Gese H. Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48) (R. Tournay) 446 s.
Ghirshman R. et J. Walker, Bîchâpour. Vol. II : Les mosaïques sassanides (R. de Vaux) 476 s.
Giet S. L'Apocalypse et l'histoire (M.-E. Boismard) 464 s.
Gingrich F. W. cf. Arndt W. F.
Girbau B. M. Sobre el uso de la Biblia en la liturgia (L.-H. Vincent) 278 s.
Gollwitzer H. La joie de Dieu. Commentaire de l'Évangile de Luc (M.-L. Boismard) 452 s.
Gordon C. H. Hammurapi's Code. Quaint or Forward-Looking? (R. Tournay) 478 s.
Grandmaison L. de, La personne de Jésus et ses témoins (M.-E. Boismard) 297.
Grass H. Ostergeschehen und Osterberichte (M.-E. Boismard) 305-307.
Grässer E. Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (M.-E. Boismard) 307 s.
Gross H. Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im AT (R. Tournay) 135 s.
Guillaumont A. cf. Dhorme É.

Haller E. Die Erzählung von dem Propheten Jona (R. Tournay) 616.
Hallock R. cf. Landsberger B.
Hamman A. Naissance des lettres chrétiennes. Odes de Salomon, Lettre de Barnabé, Symbole des Apôtres, Didachè, Pasteur d'Hermas (M.-E. Boismard) 470 s.
Hebrew Union College Annual, vol. 26, 27 et 28 (L.-H. Vincent) 440-443.
Henninger J. Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten (R. de Vaux) 135.
Hertzberg H. W. Die Samuelbücher (R. de Vaux) 124 s.
Hoepers M. Novo Testamento, traduçâo do texto original grego (M.-E. Boismard) 282.
Hoftijzer J. Die Verheissungen an die drei Erzväter (R. de Vaux) 132 s.
Hooke S. H. The Siege Perilous. Essays in Biblical Anthropology and Kindred Subjects (L.-H. Vincent) 116.
Huby J. et S. Lyonnet, Saint Paul. Épître aux Romains (M.-E. Boismard) 456 s.
Hugedé N. La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens (M.-E. Boismard) 458 s.

Interpreter's Bible. Vol. XII. James. Peter John. Jude. Revelation. General Articles. Indexes. (M.-E. Boismard) 461 - 463.

Jacobsen T. cf. Landsberger B.
Janssen E. Juda in der Exilszeit (R. de Vaux) 130 s.
Jaubert A. La date de la Cène (P. Benoit) 590-594.
Jenni E. Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im AT (R. de Vaux) 134 s.
Jepsen A. cf. *Dalman (G.).*
Jeremias J. Jésus et les païens (M.-E. Boismard) 469 s.
Jirku A. Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien (R. de Vaux) 312 s.
Join-Lambert M. Jérusalem (L.-H. Vincent) 154 s.

Kahle P. Opera Minora (P. Benoit) 289.
Kapelrud A. S. Central Ideas in Amos (R. Tournay) 291 s.
Kittel G. et G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch zum NT. Bd VI, Lief. 5, 6/7, 8, 9 (M.-E. Boismard) 466-468.
Kline M. G. The Ḫa-BI-ru — Kin or Foe of Israel? (R. de Vaux) 632 s.

Koehler L. et W. Baumgartner. Supplementum ad Lexicon in VT Libros (R. de Vaux) 607.

Köster H. Synoptische Ueberlieferung bei den apostolischen Vätern (M.-E. Boismard) 618 s.

Kraeling C. H. and C. C. Torrey, C. B. Welles, B. Geiger. The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII, Part I. The Synagogue (L.-H. Vincent) 107-111.

Kraus H.-J. Geschichte des historisch-kritischen Erforschung des AT von der Reformation bis zur Gegenwart (R. de Vaux) 121 s.

Kritzinger J. D. W. Qᵉhal Jahwe. Wat dit is en wie daaraan mag behoort (R. de Vaux) 133.

Kuhn K. G. Rückläufiges hebräisches Wörterbuch (R. Tournay) 607 s.

Kupper J.-R. Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari (R. Tournay) 313-315.

Kuss O. Der Römerbrief übersetzt und erklärt. 1 Lief. (M.-E. Boismard) 455 s.

Laloup J. Bible et classicisme (L.-H. Vincent) 600 s.

Landsberger B., R. Hallock, T. Jacobsen, A. Falkenstein. Materialien zum Sumerischen Lexikon (MSL IV) (R. Tournay) 155 s.

Landsberger B. Materialien zum Sumerischen Lexikon (MSL V) (R. Tournay) 478.

Laurentin R. Structure et théologie de Luc I-II (P. Benoit) 427-432.

Lawson R. P. Origen. The Song of Songs. Commentary and Homilies (L.-H. Vincent) 471 s.

Leenhardt F.-J. L'Épître de saint Paul aux Romains (M.É. Boismard) 432-436.

Léon-Dufour X. Concordance des Évangiles synoptiques (M.-E. Boismard) 140-142.

Licht J. The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea. (P. Benoit) 627-629.

Lisowsky G. Konkordanz zum hebräischen AT. Lief. 5.6.7.8.9. (R. Tournay) 116 s.

— Lief. 10.11.12 (R. Tournay) 608.

Llopart E. M. La protovetlla pasqual apostolica. Contribució a l'estudi dels seus testimonis literaris (M.-E. Boismard) 310 s.

Lowe J. Saint Peter (M.-E. Boismard) 146.

Lyonnet S. cf. Huby J.

Macphail J. R. The Bright Cloud. The Bible in the Light of the Transfiguration (M.-E. Boismard) 280.

Mader E. Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmet el Ḫalîl in Südpalästina 1926-1928 (R. de Vaux) 594-598.

Maertens T. Le Messie est là! (Luc I-II) (P. Benoit) 143 s.

Maredsous (Moines de) Saint Paul. Version nouvelle d'après les textes originaux (M.-E. Boismard) 455.

Mariani B. Introductio in Libros Sacros VT (R. Tournay) 605 s.

Masada. Survey and Excavations 1955-1956 (L.-H. Vincent) 473-475.

Masson C. Les deux Épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens (B. Rigaux) 275-277.

Mayani A. Les Hyksos et le monde de la Bible (R. de Vaux) 129 s.

Mehl R. Du catholicisme romain. Approche et interprétation (M.-E. Boismard) 602-604.

Mehlmann J. Natura filii irae. Historia interpretationis *Eph* 2, 3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexus (M.-E. Boismard) 621 s.

Merell J. Bible v českých zemích (M.-E. Boismard) 281 s.

Mertens H. L'hymne de jubilation chez les Synoptiques. *Mt* XI, 25-30 — *Lc* X, 21-22 (M.-E. Boismard) 302 s.

Metzger B. M. An Introduction to the Apocrypha (R. Tournay) 450.

Meyer W. Psalterium glossatum des Fr. Johannes von Sommerfeld O. F. M. (E. Tournay) 449.

Michaéli F. cf. Dhorme É.

Molin G. Lob Gottes aus der Wüste. Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer (P. Benoit) 631 s.

Moraldi L. Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell' antico testamento (R. de Vaux) 133 s.

Morris L. The Epistles of Paul to the Thessalonians (B. Rigaux) 275-277.

Moscati S. I Predecessori d'Israele (R. de Vaux) 125-128.

— Chi furono i Semiti? (R. de Vaux) 128 s.

— Ancient Semitic Civilizations (R. de Vaux) 632.

Mowinckel S. He that Cometh. The Messiah Concept in the OT and Later Judaism (R. de Vaux) 101-106.

Nautin P. cf Floëri F.

Neher A. Moïse et la vocation juive (R. Tournay) 153.

Nestle E. und K. Aland. Novum Testamentum graece. Ed 22ª (P. Benoit) 294 s.
Nibault M. Le Christ, notre Vie (M.-E. Boismard) 298-300.
Noth M. Gesammelte Studien zum AT (R. de Vaux) 122 s.
— Amt und Berufung im AT (R. Tournay) 617.

Ohlmeyer A. Moses im Glanze des Erlösers (R. Tournay) 451.
Oppenheim A. L. The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream-Book (R. Tournay) 156 s.
Östborn G. Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents [R. de Vaux) 131 s.

Paramo S. del, La persona de Jesus ante la critica liberal protestante y racionalista (M.-E. Boismard) 301.
Parrot A. Babylone et l'AT (L.-H. Vincent) 313.
— Le Musée du Louvre et la Bible (L.-H. Vincent) 472 s.
— Mission archéologique de Mari. T. I : Le Temple d'Ishtar (R. de Vaux) 637-639.
Pierik M. The Psalter in the Temple and in the Church (R. Tournay) 448 s.
Poelman R. Como leer la Biblia (L.-H. Vincent) 278.
Posener G. Littérature et politique dans l'Égypte de la xiiᵉ Dynastie (B. Couroyer) 111-115.

Rad G. von, Theologie des AT. Bd I. Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels (R. de Vaux) 424-427.
Ramos L. Os quatro Evangelhos (M.-E. Boismard) 283.
Riesenfeld H. The Gospel Tradition and its Beginnings (M.-E. Boismard) 452.
Rignell L. G. A Study of Isaiah ch. 40-55 (R. Tournay) 293.
Rinaldi G. Storia delle letterature della antica Mesopotamia (R. Tournay) 477.
Robert A. et A. Feuillet. Introduction à la Bible. T. I : Introduction générale. Ancien Testament (R. Tournay) 437 s.
[Robert A.] Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (L.-H. Vincent) 286 s.
Robinson J. M. Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums (M.-E. Boismard) 303 s.
Rowley H. H. The Dead Sea Scrolls and the NT (P. Benoit) 622 s.
Ryckmans J. La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle (L.-H. Vincent) 159.

Saller S. J. Excavations at Bethany (1949-1953) (L.-H. Vincent) 475 s.
Savio P. Ricerche storiche sulla santa sindone (M.-E. Boismard) 453 s.
Schaeffer C. Ugaritica III (R. de Vaux) 633-635.
Schedl C. Geschichte des AT. I. Urgeschichte und Alter Orient (R. de Vaux) 123.
— II. Das Bundesvolk Gottes (R. de Vaux) 608.
Schelkle K. H. Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes (M.-E. Boismard) 471.
Scherer J. Le commentaire d'Origène sur *Rom.*³ iii. 5-v. 7 d'après les extraits du papyrus nº 88748 du musée du Caire (P. T. Camelot) 619-621.
Schreiner J. Septuaginta-Massora des Buches der Richter. Eine textkritische Studie (R. de Vaux) 608 s.
Schürmann H. Eine dreijährige Perikopenordnung für Sonn- und Feiertage (M.-E. Boismard) 279.
Simon M. Hercule et le Christianisme (P. Benoit) 148-150.
Spicq C. Vie morale et Trinité Sainte selon saint Paul (M.-E. Boismard) 459 s.
Staudinger J. Die Bergpredigt (M.-E. Boismard) 302.
Steinmueller J. E. and K. Sullivan. Catholic Biblical Encyclopedia (M.-E. Boismard) 285 s.
Sullivan K. cf Steinmueller J. E.
Svensk Exegetisk Årsbok. Vol. XX. Met Bilaga : Symbolae Biblicae Upsalienses 15 (L.-M. Dewailly) 118.
— Vol. XXI (L.-M. Dewailly) 443 s.

Tchalenko G. Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine. 2 vol. (M. Du Buit) 315 s.
Teeple H. M. The Mosaic Eschatological Prophet (M.-E. Boismard) 469.
Terrien S. Job. Poet of Existence (R. Tournay) 616.
Thurian M. La Confirmation. Consécration des laïcs (P. T. Camelot) 604 s.
Torrey C. C. cf Kraeling C. H.
Trabucco A. La « Donna ravvolta dal sole » (*Apoc.* 12) nell'esegesi cattolica post-tridentina (M.-E. Boismard) 465 s.

Transactions of the Glasgow University Oriental Society. Vol. XVI. 1955-1956 (R. Tournay) 444.
Tresmontant C. La doctrine morale des prophètes d'Israël (R. Tournay) 610-612.
Trocmé É. Le « Livre des Actes » et l'Histoire (M.-E. Boismard) 304 s.
Tyciak J. cf Algermissen K.

Van den Branden A. Les textes thamoudéens de Philby. I et II (L.-H. Vincent) 157-159.
Van der Leeuw G. Unsterblichkeit und Auferstehung (P. Benoit) 148.
Van Imschoot P. Théologie de l'AT. II. L'Homme (R. Tournay) 293 s.
Van Selms A. De rol der lofprijzingen. Een der Dode Zee-Rollen vertaald en toegelicht (P. Benoit) 630 s.
Vignaux G. P. La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr (M. Du Buit) 639 s.
Virolleaud C. Le Palais roya d'Ugarit. II. Textes en cunéiformes alphabétiques des archives est, ouest et centrales (R. de Vaux) 635-637.
Vogels H. J. Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster (M.-E. Boismard) 295-297.

Walker J. cf Ghirshman R.
Wallenstein M. Some Unpublished Piyyutim from the Cairo Genizah (P. Benoit) 151 s.
Wambacq B. N. Jeremias. Klaagliederen. Baruch. Brief van Jeremias (R. Tournay) 445 s.
Watts J. D. W. Vision and Prophecy in Amos (R. Tournay) 614 s.
Weidner E. cf Ebeling E.
Welles C. B. cf Kraeling C. H.
Wellhausen J. Israelitische und jüdische Geschichte. 9. Aufl. (R. de Vaux) 609.
Wiéner C. Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'AT. Étude d'une racine (R. Tournay) 450 s.
Wikenhauser A. Die Christusmystik des Apostels Paulus. 2. Aufl. (M.-E. Boismard) 460.
Williams C. S. C. The Acts of the Apostles (M.-E. Boismard) 454 s.
Wolff H. W. Dodekapropheton. Hosea. Fasc. 1 (R. Tournay) 290 s.
— Fasc. 2 (R. Tournay) 613 s.
Wright G. E. Biblical Archaeology (R. de Vaux) 312.
Würthwein E. The Text of the OT. An Introduction to Kittel-Kahle's Biblia Hebraica (R. Tournay) 119.

Ziegler J. Septuaginta XV : Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae (E. Tournay) 292.
Zimmerli W. Ezechiel. Fasc. 3 et 4 (R. Tournay) 612 s.

3. — MATIÈRES

Abu Zeitum (Tell) 413 s.
Accadien. Dictionnaire 155.
Acre 422, Pl. xiii *a*.
Actes des Apôtres. Commentaire 454 s.; conception de l'histoire 304 s.; cf Parousie.
'Ajjur 421.
Ambrosiaster. Texte des épîtres de saint Paul 295-297.
Amman (Citadelle) 400-402, Pl. vi.
Amorrhéens 126-128.
Amos. Introduction 614 s.; message doctrinal 291 s.
Amour pour Dieu dans AT 450 s.
Ancien Testament. Histoire de l'étude de l'AT 121 s.; introductions 119-121, 437 s.; 605 s.; utilisation par Paul 459.
Apocalypse. Commentaires 462-465; les 24 vieillards 5-32; *Apoc.* xii, 1 : 465 s.
Apocryphes. cf Deutérocanoniques.
Apôtres 308, 444.
Arabe (Langue) 479 s.
Arabie. Persécution des chrétiens au vi^e^ siècle 159.
Araméen. Dictionnaire 607.
Archéologie biblique 312, 472 s.; en Palestine et Syrie 312 s.; en Palestine 249-267; 400-423, Pl. ii-xiii, 4 fig.

Baal et Yahwé 131 s.
Babylone et AT 313.
Baruch. Commentaire 445 s.; cf Septante.
Basilique du puits de Jacob 547-567, Pl. xiv-xvii; de Mambré 597.
Béershéba (Safadi) 250-253, Pl. iii *b*.
Bénédiction juive 371-399.
Béthanie. Fouilles 475 s.
Béthel 264 s.
Beth Shean 420.
Bethsour 266 s., Pl. iv *b* et *d*.
Bible. Introductions générales 438 s., 599; et liturgie 278 s., 599 s.; et classicisme 600 s.
Bîchâpour 476 s.

Calendrier juif 590-592.
Canaan. Le nom 126-128.
Catholicisme romain 602-604.
Cène. Date 590-594.
Charité chez Jean 358-370.
Chevelure. Offrande chez les Sémites 135.
Christologie du NT 268-275.
Circoncision 133.
Concordance hébraïque 116 s., 608.
Confirmation 604 s.
Constantinople. Fresques de la Kaḥriye Djami' 160.
Corinthiens (Épîtres aux) cf Miroir.
Crispin (Gilbert) 318.
Critique protestante et rationaliste 301.
Critique textuelle AT 119; NT 294-297.
Cyrille d'Alexandrie. Image de Dieu 317.

« Damas » (Le pays de) 214-248.
Daniel VII : 123.
David et les psaumes 447 s.
Décalogue 440.
Deutérocanoniques AT. Introd. 450.
Deutéronome XXXIII : 181-213.
Dictionnaire d'Assyriologie 477 s.
Dictionnaires bibliques 283-286, 439 s., 606 s.
Dictionnaire de Mariologie 480.
Divorce 311.
Dura-Europos. Synagogue 107-111.

Ecclésiaste V, 2 : 156.
Égypte (XII^e dynastie. Littérature et politique 111-115.
Engaddi 422 s.
Éphésiens II, 3 : 621 s.; IV, 10 : 466.
Éqrôn 410 s.
Eschatologie. Venue d'un prophète 469.
Esprit dans NT 467.
Eucharistie chrétienne 371-399.
Évangiles. Introd. 139 s.; origine 452; comment. 142 s., 453; et le Jésus historique 118.
Exode VII, 19 : 113; XV, 1-18 : 335-357; XXIII, 18 : 114 s.; XXXIV, 25 : 115.
Ézéchiel. Comment. 446, 612 s.; *Éz.* XL-XLVIII : 446 s.

Feshkha ('Ain) 406-408, Pl. VIII-IX.
Fils de Dieu (Jésus) 273 s.
Fils de l'homme 103-105, 270-272.
Flèche (Pointe de) avec inscription 585-589, 1 fig.
« Fonction » dans l'AT 617.
Française. Version de l'AT 280 s.; des épîtres de Paul 455.

Gabaon 265 s., Pl. IV *c*-V.
Gath 417 s., Pl. XI *a*.
Genèse II-III : 441; IV, 26 : 288; XLIX, 22-24 : 197-200.
Geniza du Caire, Piyyutin 151 s.
Genres littéraires dans la Bible 444 s.
Géographie mythique chez Hénoch et dans l'Orient ancien 33-69, 2 fig.
Gilgamesh (Épopée). Géographie 54-64.
Grec NT. Dictionnaire 136-138; εὐχαριστία 371-399; πλάσσω à πορεύομαι 466-468.

Habacuc I : 615.
Hammurapi (Code) 478 s.
Haquq 419.
Hatsor 260-263, Pl. II *b*, III *a* et *c*, IV *a*, 1 fig.
« Hébreu » Origine et signification 442.
Hébreu. Dictionnaire 607; dictionnaire rétrograde 607 s.; *'hb* 450 s.; *ḥartummim* 113 s.
Hébreux (Épître aux) XI-XII : 23-25.
1 Hénoch. Géographie mythique 33-69, 2 fig.; 1 *Hén.* XXVII-XXXII. Fragments araméens de Qumrân 4 : 70-77, Pl. I.
Hercule et le christianisme 148-150.
Histoire. Chez *Marc* 303 s.; dans *Actes* 304 s.; théologie de l' — : 639 s.
Hittites et Ugarit 634.
Homélie pascale 317.
Homère. Odyssée. Géographie 47-50.
Homme. Conception AT 293 s.
Hugues de Saint-Victor. Son exégèse 318.
Hyksos 129 s.
Hyberboréens (Légende des) 51 s.

Image de Dieu, selon Paul 288; selon Cyrille d'Alexandrie 317.
Immortalité de l'âme 147 s.
Inscriptions juives 409 s.; inscription phénicienne 585-589, 1 fig.; inscriptions thamoudéennes 157-159.
Isaïe IX, 5 : 635 s.; XL-LV : 293; LXIII, 7-LXIV, 11 : 131.
Israël. Histoire 123, 608 s.; pendant l'Exil 130 s.

Jacques (Épître) 461.
Jean. Origine de l'évangile 145; *Jo.* I, 1-18 : 288; I, 14 : 466; I, 19-II, 11 : 144-146; III, 16 : 358-360; IV, 21-24 : 444; VII, 38 : 523-546; XIII, 1 : 360-362; XV, 13 : 362 s.
Jean (Épîtres) 462-464; 1 *Jo.* IV, 8 : 363-365; IV, 10-11 : 365-370; IV, 16 : 363-365.
Jean de Sommerfeld 449.
Jérémie. Commentaire 445 s.; cf Septante.
Jéricho. Tell 'Ain es-Sultan 404-406, Pl. VII; Tell Mutlab et Tell es Samarat 402 s.
Jérusalem. Site primitif et évolution initiale 161-180; Topographie 602; Nymphaeum et autres installations hydrau-

liques 419 s.; 3 tombes gréco-romaïnes 409 s.; 2 tombes romaines tardives 419.
Jérusalem. Histoire 154 s.; pendant l'exil 441 s.; dans la tradition israélite 122.
Jésus. Historicité 481-522; chronologie de sa passion 590-594; le mystère de sa personne 297-301; sa conception du messianisme 103 s.; son radicalisme 626; rapports avec Qumrân 622-627.
Job 616; *Job* XIX, 26 : 616.
Jonas. Leçon religieuse 616.
Jubilés (Livre des). Géographie mythique 45-47, 1 fig.
Judaïsme. Origines 130 s.; nationalisme 152 s.
Judas Iscariote 444.
Juges. Septante 608 s.; *Juges* III, 8-10 : 633.
Justification 433 s.

Kefar Gileadi 411 s.
Kfar Barukh 418 s., Pl. XI *b*.
Khabiru 632 s.
Kultepe (Documents de) 441.

Lamentations 445 s.; cf Septante.
Latine (Ancienne version) au Moyen-Âge 318.
Levitique IV-V : 133 s.
Liturgie. Influence sur la rédaction du NT 310 s.; utilisation de la Bible 278 s., 599 s.
Logos 273.
Loi en Israël 122.
Luc 452 s.; *Lc.* I-II : 143 s., 427-432, 445; VI, 20-49 : 302; X, 21-22 : 302 s.
Lumière dans la Bible 617 s.

Mambré 594-598.
Ma'on (Khirbet) (Nirim) 421 s., Pl. XII.
Mappemonde babylonienne 64-69, 1 fig.
Marc. Conception de l'histoire 303 s.
Mari. Temple d'Ishtar 637-639; les nomades d'après les textes 313-315.
Marie. Conception virginale 117.
Masada 473-475.
Matthieu V-VII : 302; V, 32 : 311; X : 303; XI, 25-30 : 302 s.
Mefdjir (Khirbet el) 400.
Mésopotamie. Littérature 477.
Messianisme (AT et Judaïsme) 101-106.
Messie (Jésus) 270.
Ministères dans NT 470.
Miracle 283.
Miroir. Métaphore dans 1-2 *Cor.* 458 s.
Mishna. Sota 150 s.
Meser 441-416, Pl. X *b*.
Moïse 153, 283 s.; interprétation typologique de sa vie 451; retour eschatologique 469.
Molok 284.
Monnaies. Un nouveau lot de monnaies palestiniennes 568-584, Pl. XVIII-XX.
Morale paulinienne 459 s.
Mosaïques d'une synagogue au Khirbet Ma'on 421 s., Pl. XII; sassanides de Bîchâpour 476 s.
Muqenna' (Khirbet) 410 s.
Musique dans la Bible 284.
Musur 284.
Mystère 439 s.
Mystique paulinienne 460.
Mythe 440.

Nahal Oren 249 s.
Nahum I, 2-13 : 328-335.
Nicolaïtes 444.
Niebuhr. Théologie de l'histoire 639 s.
Nirim cf Ma'on (Khirbet).
Noé (Livre de) 44 s.
Nomadisme au temps de Mari 313-315.
Nombres. Symbolisme du nombre 24 : 25-27.
Nombres VI, 1-21 : 135.
Nouveau Testament grec. Édition 294 s.; influence de la liturgie sur sa rédaction 310 s.

Occitane (Version du NT) 138 s.
Odes de Salomon 471.
Oliviers (mont des) 443.
« Orientation » des synagogues et églises 443.
Origène. Commentaire et homélies sur le *Ct* 471 s.; commentaire de *Rom* III, 5-V, 7 : 619-621.
Osée 290 s., 613 s.; Yahwé et Baal 131 s.

Paix universelle dans ancien Orient et AT 135 s.
Palestine et Syrie. Histoire avant Israël 125-128.
Pâques. Date en 387 : 317.
Parousie. Retard, dans Synoptiques et Actes 307 s.
Pasteur. Thème biblique 467 s.
Patriarches. Promesses aux 132 s.
Paul. Texte selon l'Ambrosiaster 295-297; et l'AT 459; images de Dieu 288; morale 459 s.; mystique 460.
Pères apostoliques. Connaissance des synoptiques 618 s.
Philon 441.
Pierre. Primauté 146.
1 *Pierre* 461 s.
2 *Pierre* 462.
Piyyutim de la Geniza du Caire 151 s.
Portugaises (Versions de la Bible) 282.

Prêtre (Grand-). Jésus 269 s.
Promesses aux Patriarches 132 s.
Prophètes. Message 610; morale 610-612.
Prophète. Jésus 268 s.; venue eschatologique 469.
Prophètes (Petits) 289 s., 615.
Psaumes. Introductions 447 s., 616 s.; chronologie 321-357; chant des psaumes 448 s.
Puits de Jacob ou de la Samaritaine (Basilique) 547-567, Pl. XIV-XVII.

Qasileh (Tell) 412 s.
Qᵉhal Yahweh 133.
Qumrân. Bibliographie 627; 1QH 627-632; 4QHen *b* et *d* 70-77, Pl. I; affinités étrangères de la communauté 247 s.; et judaïsme 117 s.; et origines chrétiennes 443, 622-627.

Radicalisme dans les synoptiques et les écrits de Qumrân 625-627.
Râmet el-Khalil 594-598.
Ras Shamra. Armes et outils en bronze 635; et les Hittites 633 s.; et l'Égypte 634; poème de KRT 602; archives du Palais 635-637; cf. Ugaritique.
Résurrection de Jésus 305-307; des morts 147 s.
Richesse dans NT 466 s.
Roi en Israël 101-104.
Romains. Commentaires 432-436; 455-458.
Rome. Empire à l'époque du NT 139; religion 78-100.

Sabbat 134 s.
Sacerdoce chrétien 309 s.
Sacrifice expiatoire 133 s.
Sadocite (Document) « Le pays de Damas » 214-248.
Sages d'Israël 449.
Sagesse (Livre de la) 450.
Samuel (Livres de) 124 s.; 2 *Sam* XXIII, 1 : 635 s.
Sauveur (Jésus) 272 s.
Seigneur (Jésus) 272, 289.
Sémites. Histoire et civilisation 632; origines 128 s.; les plus anciens sémites en Syrie et en Palestine 125-128.
Septante. *Juges* 608 s.; *Jérémie, Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie* 292.
Serviteur de Yahwé 102-105; souffrant 269.
Shavei Zion 420 s., Pl. XIII *b*.
Sheikh 'Ali (Khirbet) 414, Pl. X *a*.
Sichem 253-260, Pl. II *a*, 2 fig.
Songes dans l'ancien Orient 156 s.
Suaire (Saint) de Turin 453 s.
Sumérien. Vocabulaire 155 s., 478.
Synagogue de Dura-Europos 107-111; au Khirbet Ma'on (Nirim) 421 s., Pl. XII; orientation 443.
Synoptiques. Initiation 298; origine 151; concordance 140-142; chez les Pères apostoliques 618 s.; cf Parousie.
Syrie à l'époque romaine 315 s.

Tchèques (Versions de la Bible) 181 s.
Théologie de l'AT, 293 s., 424-427.
Thessaloniciens (Épîtres aux) 275-277.
Tirat Zvi 416 s.
Tychè d'époque romaine 402, Pl. VI.

Ugaritique *unš* 636.
Universalité du salut 468.

Vocation dans AT 617.
Vulgate. *Proverbes, Ecclésiaste, Cantique* 447.

Yahwé et Baal 131 s.

6675

DEMCO

FOR REFERENCE

Do Not Take From This Room

Placeholder